00059629

THE
ASIATIC SOCIETY OF BOMBAY
Town Hall, Bombay.

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 02 January, 2016

DU

POLYTHÉISME ROMAIN,

CONSIDÉRÉ DANS SES RAPPORTS AVEC LA PHILOSOPHIE GRECQUE ET LA RELIGION CHRÉTIENNE ;

OUVRAGE POSTHUME

DE BENJAMIN CONSTANT;

PRÉCÉDÉ

D'UNE INTRODUCTION

DE M. J. MATTER,

INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE.

« L'époque où les idées religieuses disparaissent de l'âme des hommes est toujours voisine de la perte de la liberté. Des peuples religieux ont pu être esclaves, aucun peuple incrédule n'a pu être libre. » B. C.

TOME II.

59629

PARIS,

CHEZ BÉCHET AINÉ, LIBRAIRE,

QUAI DES AUGUSTINS, N° 21.

1833.

Fr 238.14
Con/Du-F
59629
2ck
182
00059629

LIVRE IX.

Résultat de cette marche de la philosophie relativement au polythéisme.

CHAPITRE UNIQUE.

Que la philosophie, bien qu'elle ne se propose point, à son origine, d'attaquer la religion populaire, y est nécessairement entraînée.

Si nous cherchons maintenant à résumer un peu les faits, et à prononcer un résultat sur la route que suit la philosophie et sur le terme où elle arrive, nous trouverons qu'à son origine elle n'est opposée en rien à la religion.

Chez tous les peuples, les premiers philosophes essaient de placer leurs systèmes sous la croyance de leurs pays. Ils travaillent à concilier les idées que la méditation leur suggère, avec les notions religieuses universellement adoptées; loin de nourrir l'envie de les attaquer, ils voudraient les trouver satisfaisantes, et pour leurs conceptions morales,

et pour leur raison. Quand ils s'écartent de ces notions reçues, ils ne le font qu'avec beaucoup de ménagement. Ils cherchent assez long-temps à se le déguiser à eux-mêmes, et lorsqu'ils sont forcés de se l'avouer, ils s'efforcent encore long-temps de le déguiser aux autres. Partout c'est la religion qui prend ombrage, c'est le sacerdoce qui rompt le premier l'alliance, et qui contraint la philosophie à livrer des combats publics qu'elle n'a ni désirés ni prévus.

La religion déclare, la philosophie recherche. Mais elle ne recherche pas, d'abord, si ce que la religion a déclaré est ainsi. Elle admet que cela soit, et elle recherche seulement pourquoi cela est ainsi. Ce n'est qu'après s'être agitée long-temps inutilement autour de cette dernière question qu'elle arrive par degrés à l'autre, encore ne l'aborde-t-elle pas directement. Elle propose à la religion des explications, des modifications, des transactions, qui lui semblent jusque-là tout-à-fait innocentes.

Ne pouvant concevoir que le chaos suit l'origine de toutes choses, elle propose l'éternité, au moins pour les substances divines, ordon-

natrices de l'univers ; ne concevant pas mieux ensuite, comment ces substances divines auraient tiré l'être du néant, elle propose aussi l'éternité pour la matière de l'univers, ne laissant plus aux dieux que le mérite de l'ordonnance. Bientôt, frappée de la différence qui doit exister entre les êtres puissans et intelligens qui impriment la forme et les êtres qui la reçoivent, et qu'il est naturel de supposer non intelligens et passifs, la philosophie propose une différence de substance entre ces deux classes d'êtres. Mais dès ce moment les conjectures commencent à se multiplier, et quelques-unes à se contredire.

Parmi les philosophes, il en est qui considèrent la division en deux substances comme chimérique et superflue. Cette opinion est assez orthodoxe dans le Polythéisme populaire, qui, presque toujours, représente les dieux comme d'une substance homogène avec celle de l'univers. Mais, pour faire triompher cette opinion, les philosophes sont poussés à considérer l'intelligence comme n'étant qu'un des attributs de la substance unique. Alors cet attribut lui est-il essentiel ? S'il ne l'est pas, quelle en est la cause ? Cette cause doit être

au-dessus des dieux. Est-ce la nécessité, est-ce le hasard? L'univers ne peut-il pas être conçu comme privé de cette intelligence? On voit que l'opinion, d'abord orthodoxe, lorsqu'elle est une fois soumise à l'examen philosophique, est bien voisine de l'impiété. D'autres philosophes sont entraînés insensiblement, par leurs recherches sur la nature des êtres actifs et intelligens qui ont formé le monde, à n'admettre, au moins comme nécessaire, qu'une seule cause intelligente. Cette hypothèse menace le Polythéisme de le remplacer par le théisme.

D'autres, en méditant sur l'incertitude des témoignages d'après lesquels nous admettons l'existence partielle des êtres dont nous n'apercevons que les formes, sont tentés de ne reconnaître en eux que des modifications de l'intelligence qui les a formés, et reviennent de la sorte, par un détour, à l'unité de substance sous un autre nom. Le panthéisme s'introduit alors, ennemi caché, mais redoutable de la croyance reçue.

Si, descendant de ces hautes régions spéculatives où elle veut prononcer sur la nature des dieux, la philosophie vient à s'occuper

de leurs rapports supposés avec les hommes, elle n'est pas moins irrésistiblement attirée, malgré qu'elle en ait, loin du Polythéisme populaire; l'idée de lois et de règles fixes, qui est inséparable de tout système philosophique, sur la formation et le gouvernement de cette union, semble militer contre le dogme de la providence particulière des dieux, providence qui viole ces règles et s'écarte de ces lois. La notion d'une nécessité immuable, d'un enchaînement perpétuel et forcé des causes et de effets, notion qui s'appuie de tous les raisonnemens d'une logique plus rigoureuse peut-être qu'elle n'est solide, mais qui néanmoins est restée sans réponse durant bien des siècles, vient troubler l'espérance qui sert de base à toutes les pratiques des cultes, et briser les liens qui unissent la terre au ciel.

L'immortalité de l'âme, lors même qu'elle est admise par les philosophes, conformément à la doctrine du Polythéisme, ne reste pas long-temps telle que cette croyance la consacre. Aucun d'entre eux ne veut d'un autre monde, imitation puérile de celui-ci. Les uns, par une épuration progressive, dé-

pouillant la vie future de tous les traits dont la religion vulgaire l'avait revêtue ; les autres, plus abstraits encore, enlèvent à l'âme elle-même toute conscience d'une existence antérieure, et rendent par-là son immortalité indifférente pour le sentiment, et sans effet pour les actions et pour la conduite de la vie. Mais si la philosophie est ainsi destructive par la marche nécessaire et comme à son insu, de ce qu'on peut nommer la partie métaphysique du Polythéisme, elle est encore dans une opposition bien plus directe avec la partie morale de cette croyance. Forcée à délivrer les dieux des passions qui les dégradent, elle ne peut se dispenser de déclarer presque toutes les fictions des mythologies impies et corruptrices. Toutes les légendes se voient frappées de réprobation. Les hymnes sont des libelles, les cantiques sacrés des calomnies. Les événemens qui ont donné lieu à des fêtes ou à des cérémonies commémoratives, ne méritent qu'un profond dédain. Tout ce que le Polythéisme raconte, la philosophie le révoque en doute ; tout ce que le Polythéisme célèbre, la philosophie en rougit.

Ce n'est pas tout. Cette religion, qui, de-

puis ses perfectionnemens, s'enorgueillissait de sanctionner la morale, la philosophie arrive nécessairement à la mettre dans la dépendance de cette morale qu'elle croyait protégée. Dès qu'on affirme que la volonté des dieux est toujours d'accord avec ce qui est juste, on place ce qui est juste au-dessus de la volonté des dieux. S'y conformer est pour eux un devoir, et leur perfection ne se prouve que par leur obéissance. C'est en quelque sorte les priver de toute liberté, car la liberté, telle que la comprend l'intelligence humaine, ne consiste qu'à pouvoir choisir entre deux partis. Or, deux partis n'étant jamais également justes, tout être, forcé de se déterminer par la justice, n'a plus la faculté de choisir. Chaque homme alors est juge de la religion, chaque individu, portant dans son cœur les règles de la morale, peut comparer à ces règles les dogmes religieux qui doivent leur être conformes. Ces dogmes n'ont plus qu'une validité conditionnelle. Enfin cet attachement inviolable des dieux pour la morale conduit à l'idée d'une immuable volonté. Sur cette volonté ne peut s'élever aucun doute. Tous les moyens de la religion pour la connaître sont

superflus ; tous les moyens pour la modifier sont inutiles. L'homme n'a qu'à descendre dans son propre cœur pour apprendre ce que les dieux veulent. Etrange conséquence de la marche des idées! Les hommes, à cette époque, trouvent leurs dieux tantôt au-dessus, tantôt au-dessous de leurs besoins. Ces dieux sont trop grossiers, si l'on s'en tient aux fables anciennes; ils sont trop abstraits si l'on adopte les hypothèses philosophiques. Les prêtres et les philosophes se disputent ainsi l'espèce humaine indécise, lui présentant, les uns, ce qui ne lui convient plus, les autres, ce qui ne saurait lui convenir encore.

Cependant, malgré l'opposition fondamentale qui existe entre ces divers systèmes et la croyance publique, celle-ci n'en souffre dans l'opinion que d'une manière encore indirecte et presque insensible. De la pensée à l'action, de la spéculation à la pratique, l'intervalle est immense ; et l'esprit, long-temps incertain, se replie sur lui-même, avant d'essayer de le franchir. L'habitude, les souvenirs, les liens innombrables et variés qui rattachent aux institutions religieuses tout le reste de l'ordre social, continuent à rendre ces institutions

respectables pour le peuple, et leur donnent, aux yeux de leurs ennemis secrets, l'apparence d'une solidité inébranlable. Mais l'inquiétude des défenseurs mêmes du Polythéisme, en devinant ses conséquences, qui n'ont pas encore été prononcées, les force à se montrer au grand jour. Ils veulent réprimer la philosophie; ils la persécutent, et l'irritent: alors, pour repousser une attaque imprudente, elle appelle à l'appui de ses principes les résultats qu'elle en avait séparés. Une nouvelle question s'élève, plus directe et plus dangereuse que les précédentes. A quel titre la religion possède-t-elle l'autorité qu'elle réclame pour imposer silence aux opinions qui lui sont contraires? Cette question, ainsi proposée, enfante une secte qui prend pour son but ce que les autres n'avaient considéré que comme une nécessité fâcheuse, et qu'elles s'efforçaient d'éluder. Détruire la croyance nationale paraissait aux premiers philosophes un inconvénient de leurs systèmes. Il s'en présente maintenant pour qui cette destruction devient un triomphe. Le scandale qu'excite cette philosophie audacieuse, et les périls qui entourent ses chefs augmentant l'irritation

qui l'a fait naître, rendent ses assertions plus téméraires à la fois et plus dogmatiques. L'athéisme se déclare, conception étroite et misérable qui ne peut être excusée que par la persécution qui la provoque et qui l'ennoblit, en lui donnant le mérite du courage.

Au reste, il ne faut pas diriger contre la philosophie un reproche qui n'est mérité que par un petit nombre d'esprits médiocres et fanatiques ; car le fanatisme se place partout. Eux seuls se jettent dans l'excès d'un athéisme grossier ; et, pour combattre leur triste doctrine, beaucoup de philosophes reculent jusque dans l'enceinte des croyances populaires; c'est ce qui arrive à cette époque, relativement au Polythéisme. Beaucoup d'hommes, frappés d'ailleurs de ses imperfections, s'efforcent toutefois de s'en rapprocher, en redoublant d'efforts pour rendre ses imperfections moins révoltantes ; mais, par-là même, le Polythéisme, comme institution, est loin de gagner à l'assistance philosophique. C'est une observation dont la vérité est frappante dans l'histoire de toutes les croyances, que, lorsqu'une certaine philosophie a dirigé ses attaques contre les opinions jusqu'alors respec-

rêves, ceux des philosophes qui reviennent, sous quelques rapports, à ces opinions, ne les reprennent néanmoins qu'en partie, et s'autorisent de la partie qu'ils reprennent pour traiter avec d'autant moins de ménagement celle qu'ils rejettent ; leur zèle même ajoute à la rudesse de leurs procédés envers la croyance qu'ils défendent : en la dépouillant de ce qui les choque, ils ont la conscience qu'ils ne veulent point lui nuire.

De là se forme une espèce de Polythéisme philosophique, qui n'admet plus les traditions consacrées, et qui même révoque souvent en doute l'efficacité des rites, des cérémonies, en un mot, du culte public.

Le sacerdoce ne peut se contenter d'une telle alliance. Ces auxiliaires, qui, pour défendre la citadelle, brûlent et dévastent les faubourgs, luisent plus dangereux que des adversaires déclarés. Ceux-ci voilent quelquefois leur impiété sous des expressions abstraites qui l'éloignent de la portée du vulgaire. Mais les philosophes qui, en persistant dans le Polythéisme, prétendent le modifier et l'épurer à leur gré, font d'autant plus de mal à cette croyance que leurs coups portent de plus près.

En conséquence, les prêtres les persécutent avec un redoublement de haine. C'est ainsi que ces peuples se battent d'ordinaire avec plus d'acharnement contre leurs voisins et sur leurs frontières.

La marche de la philosophie est déterminée par la nature, d'une manière qui ne peut varier. Il lui est impossible, dans cette marche, de ne pas se séparer de la croyance du peuple : et il lui est impossible encore de se rapprocher de cette croyance, lors même qu'elle tente ce rapprochement.

LIVRE X.

De la philosophie a Rome.

CHAPITRE I.

Que les rapports qui existèrent entre la philosophie et le Polythéisme à Rome, furent différens de ce qu'ils avaient été chez les Grecs.

Le tableau de la philosophie grecque à Rome est très différent de celui de cette philosophie dans son pays natal. Chez les peuples, comme chez les individus, les mêmes opinions ne produisent point les mêmes effets, lorsque la raison les découvre graduellement par sa propre force, et les méditations assidues, et lorsque, les empruntant du dehors, elle parvient, sans travail, à des résultats qu'elle reçoit sur parole. La philosophie grecque fut toujours chez les Romains une plante exotique. Elle ne fut transportée à Rome, que lorsqu'elle avait déjà pris tout son accroissement. Il est donc possible d'y observer son

introduction, mais non de remonter jusqu'à sa naissance, ou de suivre ses premiers progrès. On peut, tout au plus, soumettre sa marche ultérieure à de certaines divisions, qui forment autant d'époques. Les époques nous paraissent être au nombre de quatre. Mais elle furent amenées plutôt par les circonstances extérieures que par le travail et le développement intérieur de l'esprit humain.

La première de ces époques commence à l'introduction de la philosophie à Rome, et finit au règne d'Auguste; la seconde commence au règne d'Auguste, et finit à peu près à celui d'Adrien, bien que, postérieurement à cet empereur, il y ait eu encore quelques philosophies qui appartiennent à cette seconde époque; la troisième se compose du règne d'Adrien et de ses deux successeurs qui forment une si honorable et si étonnante exception dans le nombre des Césars; la quatrième embrasse enfin l'intervalle qui s'écoula depuis le dernier des Antonins jusqu'à l'extinction de toute lumière et à la mort de toute pensée.

CHAPITRE II.

De la première époque de la philosophie à Rome.

Il n'est pas étonnant que, durant plusieurs siècles, les Romains n'aient pris aucun intérêt à la philosophie, ou, pour mieux dire, qu'ils n'aient pas su ce que c'était. Occupés d'abord à se défendre, puis à conserver leur puissance sur les voisins qu'ils avaient subjugués, la sagesse que leur fournissait l'expérience était toute pratique. Un bon sens admirable résulta pour eux des difficultés de leur situation extérieure et de la jouissance d'une liberté politique, toujours agitée, mais qui, par ses agitations mêmes, fortifiait et agrandissait les âmes. On a voulu attribuer à la philosophie pythagoricienne quelque influence sur les institutions de Numa, et l'on a pu d'autant plus facilement rassembler à cet égard quelques vraisemblances, que nous avons vu que Pythagore avait inséré dans sa Philosophie plusieurs fragmens de doctrines sacerdotales, auxquelles Numa n'était pas étranger; mais là se borne probablement tout ce qu'il y a de

commun entre le philosophe grec et le second roi de Rome (1) ; même après l'époque où les Romains formèrent des liaisons avec les Grecs d'Italie et de Sicile, ils n'aperçurent que légèreté, mollesse et corruption chez ces peuples qui, de leur côté, les traitaient de barbares (2).

Vers la fin de la première guerre punique, les Romains acquirent la connaissance de la littérature dramatique de la Grèce ; des tragédies grecques, traduites par Livius Andronicus, qui mit aussi en vers latins l'Odyssée, remplacèrent les vers fescennins, les jeux scéniques des Etrusques et les grossières farces atellanes (3).

Ennius, que Caton l'Ancien ramena de Sardaigne à Rome, non content des succès que lui procuraient des imitations pareilles, voulut en puiser de nouveaux dans une traduction de l'Histoire sacrée d'Euhémère (4).

C'eût été chez un autre peuple un très grand

---

(1) V. Cicer. *de Orat.* 37.

(2) Cicer. *pro Flam.* cap. 14. — *Dion. Hal.* VII. 70.

(3) Horat. *Ep.* II. I. 140. VII. 1.

(4) Lactant. *de fals. Rel.* I. II.

pas dans la route philosophique, et peut-être en était-ce un dans l'intention de l'auteur latin ; car on trouve dans les fragmens de ses autres poésies plusieurs traces d'incrédulité. Mais il paraît que les Romains ne virent d'abord dans les hypothèses d'Euhémère qu'un objet de curiosité assez frivole. Ils étaient moins scrupuleux que les Athéniens, parce qu'aucune expérience ne les avertissait des conséquences de la philosophie pour la religion. Il en fut de même de l'Exposition du système d'Epicure par Lucrèce. Ces deux ouvrages étaient des germes jetés sur une terre qui n'était pas encore préparée à les recevoir. Bientôt les conquêtes des Romains leur ouvrirent un mode plus efficace de communication avec la Grèce. Ils transportèrent à Rome des esclaves grecs, parmi lesquels il y avait des rhéteurs et des grammairiens, auxquels ils confièrent l'éducation de leurs enfans. Cet usage devint général, malgé la désapprobation de quelques Romains austères, parmi lesquels il est assez curieux de compter le grand-père de Cicéron (1).

(1) Nostros homines, *disait-il*, simules esse Syrorum venalium ut quisque gra ce sciet, ita esse nequiorem. Cicer. *de Orat.* II, cap. 6.

Comme ces rhéteurs enseignaient l'éloquence, objet d'une si grande importance dans un pays libre, les craintes et les soupçons cédaient toujours à l'avantage immédiat que leurs élèves pouvaient retirer de leurs leçons.

C'était ainsi que la philosophie avait commencé de se glisser à Rome, d'une manière partielle, isolée, et presque insensible, lors de la fameuse ambassade des trois philosophes parmi lesquels on distingue surtout Carnéade (1). Cette ambassade était composée de trois hommes, que l'on pouvait considérer comme les représentans de la philosophie grecque, de Carnéade l'académicien, du péripatéticien Critolaus et du stoïcien Diogène.

Avide de briller, et flatté de l'effet qu'ils produisaient sur un peuple peu accoutumé à des recherches aussi subtiles, ces philosophes, et particulièrement Carnéade, déployèrent toute la profondeur ou toute la dextérité de leur dia-

(1) V. Tiedemann, p. 39. — L'époque de cette ambassade est fixée par Cicéron à l'an de Rome 598. *Acad. Quæst.* IV. 45. *Tusc. Quæst.* IV. 2. Il y a quelques raisons de douter de l'exactitude de cette date. Mais il est certain qu'elle eut lieu vers la fin du 6e siècle de Rome. Brucker. II. 7-8.

lectique, et les jeunes Romains furent saisis d'enthousiasme, en voyant cet usage inconnu de la parole : car les hommes encore simples n'ont aucune idée de sa prodigieuse flexibilité.

Mais le gouvernement s'alarma de cette commotion subite. Les vieux sénateurs s'armèrent de toute l'autorité des usages, pour repousser des spéculations qu'ils déclarèrent non moins dangereuses que frivoles. Caton l'Ancien, avec son âpre éloquence, obtint d'une assemblée convaincue, qu'on éloignerait de la jeunesse romaine de perfides rhéteurs qui travaillaient à la destruction de toutes les traditions révérées et au bouleversement de tous les principes de morale. Les sophismes de Carnéade, qui se faisant un mérite du talent méprisable d'attaquer et de défendre indifféremment les opinions les plus opposées, parlait en public, tantôt pour, tantôt contre la justice, durent fournir à Caton des argumens plausibles. La philosophie, dès son début, se présentait sous des apparences défavorables. Caton ne savait pas qu'en les jugeant d'après un sophiste, il les jugeait mal, et qu'un siècle après lui, cette philosophie qu'il voulait proscrire, mieux approfondie et mieux connue,

serait le seul asile de son petit-fils contre les trahisons de la destinée et la clémence insolente de César.

L'on ne peut toutefois se défendre d'un vif sentiment de sympathie pour des vieillards vénérables, opposant au torrent qui leur paraissait mettre en danger le salut de la patrie, leurs cheveux blanchis et leur expérience antique; évoquant, pour repousser des doctrines qui leur semblaient menaçantes, les mânes de leurs ancêtres, et de quels ancêtres! des Fabius, des Cincinnatus et des Camille; levant au ciel leurs bras fatigués de victoires, pour appeler à leur aide, d'une voix débile, mais prophétique, les souvenirs de six cents années de gloire et de liberté. Cette sympathie doit s'accroître encore, si l'on compare ce sénat auguste à cette arrogante et folle jeunesse, avide de s'emparer d'une terre qu'elle ne foule que depuis hier; se croyant appelée à tout renouveler, parce qu'elle se sent une race nouvelle; insultant, dans sa force impétueuse et qu'elle rêve éternelle, à la faiblesse honorable de ses pères, et presque impatiente de voir disparaître ces guides qui ralentissent sa marche, ces représentans des temps écoulés.

Si néanmoins nous faisons succéder à cette impression naturelle une réflexion calme et impartiale, nous serons obligés de reconnaître que, pour arrêter les progrès de la philosophie et même des sophismes de la Grèce, le sénat prenait le mauvais moyen.

Tout ce qui est dangereux contient un principe de fausseté, déguisé peut-être avec artifice, mais qu'il est toujours possible de découvrir. Affirmer le contraire serait le plus grand blasphème contre cette providence, dont les partisans de l'erreur prétendent embrasser la cause, tandis que les seuls amis de la vérité sont dignes de la défendre.

C'est donc à démontrer la fausseté des opinions pernicieuses qu'il faut travailler, et non point à proscrire un examen qui, lorsqu'il est proscrit, ne s'en fait pas moins, mais se fait imparfaitement, avec trouble, avec passion, avec ressentiment et avec violence.

Etait-il donc si difficile de répondre au sophiste d'Athènes? était-il si difficile de prouver que ses raisonnemens contre la justice n'étaient que de misérables arguties? était-ce une entreprise téméraire que d'en appeler dans le cœur de la jeunesse romaine, aux sen-

timens indélébiles qui sont dans le cœur de tous les hommes; de sauver, dans ces âmes encore neuves, les élémens primitifs de notre nature, et de diriger leur indignation contre une théorie qui, consistant tout entière en équivoques et en chicanes, devait, par la plus simple analyse, devenir bientôt couverte et de ridicule et de mépris. L'on sourira de pitié peut-être à l'idée d'un gouvernement si confiant à la raison, au lieu d'employer les prohibitions et les menaces. L'on ne veut aujourd'hui de communications habituelles entre les gouvernans et les gouvernés que par des édits, des soldats. Les moyens sont commodes, et paraissent sûrs. Ils ont l'air de tout réunir, facilité, brièveté, dignité; ils n'ont qu'un seul défaut, celui de ne jamais réussir.

Le sénat de Rome en fit l'expérience. Ce ne fut pas faute d'autorité qu'il échoua dans ses efforts contre la philosophie grecque. Caton s'applaudit sans doute du triomphe passager qu'il remporta. Les députés d'Athènes furent renvoyés précipitamment pendant près d'un siècle; des édits sévères, fréquemment renouvelés, luttaient contre toute doctrine étrangère, lutte inutile; l'impulsion était

donnée : rien ne la pouvait arrêter. Les jeunes Romains conservèrent d'autant plus obstinément dans leur mémoire les discours des sophistes, qu'on leur semblait avoir injustement éloigné leurs personnes. Ils regardèrent la dialectique de Carnéade moins comme une opinion qu'il fallait examiner que comme un bien qu'il fallait défendre, puisqu'on menaçait de le leur ravir. L'étude de la philosophie grecque ne fut plus une affaire d'opinion, mais, ce qui paraît bien plus précieux encore, à l'époque de la vie où l'âme est douée de toutes ses forces de résistance, un triomphe sur l'autorité. Les hommes éclairés, d'un âge plus mâle, réduits à choisir entre l'abondance de toute spéculation philosophique ou la désobéissance au gouvernement, furent forcés à ce dernier parti par le goût des lettres, passion qui, lorsqu'une fois elle a pris naissance, s'accroît chaque jour, parce que la jouissance est en elle-même. Les uns suivirent la philosophie dans son exil d'Athènes ; d'autres y envoyèrent leurs enfans.

Enfin la philosophie, lorsqu'elle revint de son bannissement, eut d'autant plus d'influence, qu'elle arrivait de plus loin, et qu'on l'avait acquise avec plus de peine. Les géné-

raux eux-mêmes, que leur éducation belliqueuse et leur vie active auraient dû préserver naturellement de la contagion des lumières, s'y livrèrent au contraire avec empressement. Le métier des armes apprend à l'homme à mettre un grand prix à l'opinion, et cette habitude, une fois contractée, se reporte ensuite sur des objets étrangers au métier des armes. C'est pour cela que l'on voit souvent des hommes, nés ou élevés dans les camps, imiter la mode, autant que possible, et, lorsque le siècle est doux et policé, choisir ou affecter des manières douces et des occupations élégantes. Ainsi le farouche et grossier Mummius, voyant qu'il était d'usage à Rome d'aimer les statues, crut se devoir d'en envoyer de Corinthe, en exigeant du navigateur qui s'en chargeait de remplacer celles qui seraient perdues. De même, la philosophie étant à la mode, les plus illustres capitaines se firent suivre dans leurs expéditions par des philosophes, qu'ils ramenèrent à Rome après leurs victoires. Antiochus l'académicien fut le compagnon de Lucullus. Sylla fit transporter dans la capitale la bibliothèque d'Appellicon de Téos, qu'Andronicus de Rhodes fut chargé de

mettre en ordre, et ce fut à cette bibliothèque que les Romains durent la connaissance des ouvrages d'Aristote, dont Andronicus suivait la doctrine. Caton d'Utique, tribun militaire en Macédoine, fit un voyage en Asie, dans le seul espoir d'obtenir du stoïcien Athénodore qu'il abandonnerait sa retraite de Pergame, et viendrait le consoler des ennuis et du tumulte des camps. Enfin Cicéron, pendant sa longue, active et glorieuse carrière, ne cessa de consacrer à la philosophie tous les momens qu'il put dérober à ses devoirs d'orateur, de soldat et de citoyen. Dès son enfance, intime ami de Diodore, disciple ensuite de Posidonius et de Panétius, et protecteur de Cratippe, il répétait qu'il devait ses talens et son éloquence même, bien plus à la philosophie qu'à la réthorique (1). Mais les esprits qui se livraient ainsi avec enthousiasme à la philosophie n'étaient point préparés, pour la plupart, à des spéculations abstraites, par des études antérieures; il en résulta que la philosophie pénétra dans la tête de ces nou-

(1) Fateor me oratorem, si modo sim, aut etiam quicumque sim, non ex rhetorum officinis, sed ex Academiæ Spatiis extitisse. *Orat.* ch. 3.

veaux disciples, pour ainsi dire, en masse et dans son ensemble. Elle ne s'identifia pas avec le reste de leurs opinions, et son influence fut à la fois plus forte et moins continue qu'en Grèce; plus forte dans les circonstances importantes, dans lesquelles l'homme, jeté loin de la routine et des habitudes, cherche des appuis, des motifs ou des consolations extraordinaires; moins continue, parce que la philosophie, lorsque rien ne troublait l'ordre accoutumé, redevenait pour les Romains une science qu'ils avaient apprise, plutôt qu'une règle de conduite applicable dans tous les instans de la vie sociale. Nous n'apercevons à Rome aucun individu qui se soit uniquement occupé de spéculations philosophiques, comme les principaux sages de la Grèce, mais, de l'autre part, nous ne voyons en Grèce presque personne qui ait su tirer de la philosophie des secours aussi puissans que les illustres citoyens de Rome, au milieu des camps, des guerres civiles, des proscriptions et de la mort. Ce n'est pas que plusieurs philosophes grecs n'aient supporté les persécutions avec un grand courage; mais ce courage était une partie des devoirs de leur

état, et de la carrière qu'ils avaient exclusivement embrassée : au lieu que les Romains, qui s'appuyaient de la philosophie pour combattre ou pour mourir, étaient des guerriers, des magistrats, des sénateurs et des conjurés.

CHAPITRE III.

De la manière dont les Romains se partagèrent entre les différentes sectes philosophiques.

Les Romains se partagèrent plutôt entre les systèmes qui se présentèrent à eux qu'ils ne les analysèrent. Cependant toutes les sectes ne trouvaient pas auprès d'eux une faveur égale. Bien que l'épicuréisme eût eu l'avantage d'être exposé en très beaux vers par Lucrèce, il fut d'abord repoussé par un sentiment presque universel, ce fut moins à cause de la morale dont on ne prévoyait pas encore toutes les conséquences, que parce qu'il recommandait à ses disciples une vie spéculative et retirée, libre de la fatigue et du danger des affaires. C'est en effet le principal reproche que Cicéron adresse à la phi-

losophie épicurienne, qu'il poursuit d'ailleurs, dans ses ouvrages, d'un blâme sévère (1). Les citoyens d'une république ne peuvent concevoir l'oubli de la patrie, parce qu'ils en ont une. Ils considèrent comme une faiblesse coupable cet éloignement pour toute carrière active, qui, sous le despotisme, devient le besoin, le salut et la vertu de tous les hommes indépendans et intègres.

La philosophie épicurienne eut cependant pour élève un Romain illustre. Je ne veux pas parler d'Atticus (2), caractère équivoque et double, sans principes et sans opinions, délicat dans ses relations privées, mais insouciant sur les intérêts publics, plaçant son impartialité dans l'indifférence, sa modération dans l'égoïsme, production d'un siècle qui s'affaiblissait, avant-coureur certain d'une dégradation peu éloignée, et donnant un exemple d'autant plus funeste que, sous des formes élégantes, il apprit à la foule, encore indécise et vacillante, comment chacun pouvait

(1) Recubans in hortulis molliter et delicatule nos avocat Epicurus rostris, à judiciis, à curia, *de Orat.* III.

(2) Corn. Nepos, in Attico.

s'isoler avec adresse, et manquer décemment à tous les devoirs. Le Romain dont je veux parler, c'est Cassius, qui se voua dès son enfance à la cause de la liberté; qui, repoussant tous les plaisirs et toutes les douceurs de la vie, n'eut qu'une pensée, qu'un intérêt, qu'une passion, la patrie; qui fut l'âme des conspirations contre César; qui voulait, dans sa prévoyance, étendre sur Antoine la vengeance d'un peuple opprimé; qui combattit en regrettant de ne pouvoir appeler les dieux à la défense de Rome; qui mourut en s'affligeant de ne pas espérer une autre vie, et dont la carrière fut toujours de la sorte dans une honorable opposition avec sa doctrine (1).

Les sectes de Pythagore, d'Aristote et de Pyrrhus rencontrèrent à Rome des obstacles d'une autre espèce. La première, par une conséquence fâcheuse, mais naturelle du secret dont elle avait enveloppé sa doctrine depuis sa naissance, avait contracté des liaisons intimes avec plusieurs superstitions étrangères. C'est un des inconvéniens du mystère que, lors même que l'intention primitive en est

(1) Plutarch. in Bruto.

pure, l'imposture finit toujours par s'en emparer, la plupart des prêtres et des astrologues, si souvent chassés par les décrets du sénat et méprisés toujours par tous les hommes d'une éducation cultivée, se disaient disciples de Pythagore. Nigidius Figulus est le seul philosophe pythagoricien qui paraisse avoir joui chez les Romains de quelque considération. L'obscurité d'Aristote avait peu d'attraits pour des esprits étrangers aux spéculations abstraites et plus curieux que méditatifs; enfin l'exagération du pyrrhonisme devait révolter des raisons droites plutôt que subtiles, et qui ne trouvaient rien d'applicable dans un doute poussé jusqu'à l'extravagance, et contraire aux témoignages des sens. Le platonisme, qui n'était point encore ce qu'il devint deux siècles après, entre les mains des platoniciens nouveaux; le scepticisme modéré de la seconde académie; le stoïcisme, furent les systèmes entre lesquels les Romains se partagèrent. Lucullus Brutus et Varron furent platoniciens. Cicéron, qui fit ses délices de l'examen et de la comparaison de toutes les doctrines diverses, pencha pour l'indécision de l'académie. Dans ses livres sur la Nature des

dieux il a merveilleusement saisi l'esprit du scepticisme de la nouvelle académie et ses doutes sur la religion. Le stoïcisme seul eut des droits sur la grande âme de Caton.

Une observation nous frappe ici : on répète machinalement de siècle en siècle par une facilité merveilleuse à redire ce qui a été dit, que la philosophie a fait la perte de Rome. Cependant tous les hommes qui défendirent la république furent philosophes. Varron mérita d'être proscrit par les triumvirs (1). Brutus chérissait tellement les doctrines grecques, qu'il n'existait pas de son temps, nous dit Plutarque, un sage qu'il n'eût entendu, une secte qui ne lui fût connue. Caton, qui nous a laissé un exemple vers lequel les regards se tournent, quand les bouches sont muettes, mourut en lisant Platon (2). Cicéron, qui, moins fort de caractère, mais non moins sincère dans ses opinions, présenta pourtant à Popilius une tête fière, se punissant ainsi d'avoir espéré d'Octave, s'était consolé par la

(1) Il échappa à leurs poursuites, mais il perdit sa bibliothèque et ses propres écrits.

(2) In Bruto.

philosophie de son exil et de toutes ses adversités. L'histoire ne nous apprend pas que les destructeurs de la liberté romaine eussent pour la méditation un pareil amour. Nous n'avons pas de grands renseignemens sur la philosophie de Catilina. César, à l'entrée de sa funeste carrière, professa dans le sénat quelques principes d'une irréligion triviale, axiomes grossiers et confus, que probablement ce jeune conspirateur avait recueillis dans les rares intervalles de ses débauches et de ses complots. Le voluptueux Antoine, l'imbécille et lâche Lépide, et tous ces sénateurs avilis et tous ces centurions féroces, dont les uns trahirent, dont les autres déchirèrent Rome expirante, ne s'étaient, que nous sachions, formés dans aucune école.

Nous croyons avoir jugé, sans trop d'indulgence, plusieurs sectes philosophiques; nous nous sommes exprimés sur quelques-unes avec une réprobation forte et sentie; mais il faut distinguer cette réprobation de l'anathème que voudraient prononcer contre la pensée des hommes qui ont à gagner à ce que la pensée soit proscrite. Au milieu de ses erreurs mêmes, la méditation désintéressée agrandit

l'esprit et ennoblit l'âme; et la philosophie, tout en se trompant, a cet avantage qu'elle détache ses sectateurs de ces intérêts ardens et avides, pour lesquels des ambitieux, ignobles malgré leur pompe et vulgaires malgré leur gigantesque grandeur, bouleversent ce monde et dévorent les générations qu'ils ont asservies.

—

CHAPITRE IV.

Des rapports de la philosophie romaine à cette époque avec le Polythéisme.

La philosophie, dès son arrivée à Rome, dut contraster beaucoup plus avec le Polythéisme, qu'elle n'avait contrasté en Grèce avec la même croyance. La religion et la philosophie s'étaient l'une et l'autre modifiées chez les Grecs progressivement. Il n'y avait point chez ce peuple de corps de doctrine, contenant la profession de foi nationale. L'influence légale du sacerdoce était fort limitée. Son influence accidentelle, très puissante quelquefois, était néanmoins toujours vague et incertaine.

Il n'en était pas de même à Rome. La religion romaine, défendue par un sacerdoce fortement constitué, n'était point assez flexible pour se plier aux changemens graduels de l'opinion. La philosophie, armée de toutes pièces et forte de trois siècles de méditations, se plaça d'un côté : la religion resta de l'autre ; et, bien qu'elle fût, comme nous l'avons déjà remarqué, plus raisonnable à Rome qu'en Grèce, elle contenait toutefois assez de choses qui donnaient prise pour que la chute fût infaillible.

L'on croirait d'abord qu'il est avantageux pour une religion d'avoir des défenseurs enrégimentés, qui combattent vigoureusement contre la plus légère attaque. Elle y gagne sans doute de maintenir ses formes plus invariables ; et, pour la masse du peuple, pendant long-temps les formes sont le fond. L'opinion, pénétrant de toutes parts, bien qu'invisible, à travers la garde qui veille aux frontières, n'est pas précisément repoussée, mais tellement dispersée, qu'elle se divise, pour ainsi dire, en atomes presque imperceptibles, qui, ne pouvant se réunir, ne composent point un corps ; rien ne fait pressentir la présence de

l'ennemi : mais il en résulte que, lorsqu'une opinion contraire à la religion dominante arrive de l'extérieur, tous les fragmens homogènes se réunissent autour de cette opinion, comme les brouillards qui flottent dans l'air, autour du premier objet solide qu'ils rencontrent. Alors, chacun comparant avec l'opinion nouvelle ce qu'il avait pensé plus d'une fois sans y réfléchir et sans s'y arrêter, est tout étonné de s'apercevoir qu'elle ne fait que rassembler les pensées éparses, et que, longtemps avant que la religion fût attaquée sous une forme méthodique, il ne croyait plus à sa religion.

Cependant les Romains, qui avaient toujours uni leur culte à la politique, cherchèrent à conserver, malgré les progrès de l'incrédulité, ce moyen puissant d'influer sur les hommes. Le pontife Mucius Scévola, que Cicéron reconnaissait pour son maître, distinguait trois espèces de dieux, ceux des poètes, ceux des philosophes et ceux des législateurs (1). Il regardait les uns comme ab-

(1) Aug. Civ. Dei. IV. 7.

surdes, les autres comme impropres à une religion populaire, et les derniers seuls comme admissibles. Varron divisait la théologie en fabuleuse, en physique et en civile. Cette distinction de Varron rappelle, à certains égards, celle que les philosophes du dix-huitième siècle avaient établie entre la philosophie et la religion, et grâce à laquelle ils pouvaient répondre à toutes les accusations d'impiété : nous raisonnons comme philosophes, non comme théologiens. Ces deux distinctions avaient la même source et le même motif. L'imagination se jouait de la première. La sagesse avait inventé la seconde ; la troisième était un instrument de l'état (1). Gotta séparait, en matière de religion, les preuves historiques des preuves philosophiques. J'ai le droit, disait-il, d'exiger d'un philosophe la démonstration de ses hypothèses ; mais je dois admettre sans preuve les assertions de nos aïeux. Le stoïcien Balbus, après avoir déclaré que tous les dieux du Polythéisme étaient des personnifications de la force divine répandue dans la nature, voulait,

(1) Aug. Civ. Dei. *loc cit.* VI. 5.

que l'on révérât ces dieux, comme transmis par la coutume de génération en génération (1). Enfin Cicéron, dont les ouvrages portent d'ailleurs tant de coups mortels à la croyance de la patrie, disait qu'il était du devoir d'un homme sage de rester fidèle aux institutions et aux cérémonies que l'antiquité avait consacrées (2), et que, pour dominer le peuple et pour la plus grande utilité de la république, il fallait conserver en tout la discipline de la religion (3).

Mais c'était vainement que ces hommes, en lutte avec eux-mêmes, et peu d'accord sur leurs propres intentions, s'efforçaient de retenir le simulacre du Polythéisme sur le penchant de l'abîme qui en avait englouti la réalité. Au milieu des ménagemens qu'ils se commandaient, ils trahissaient leur propre sentiment et celui de leur siècle. Si l'on me chargeait, disait Varron, de donner une religion au peuple romain, je la lui donnerais bien différente de celle qui existe ; mais, puisqu'elle est établie et consa-

(1) Cicer. *de Nat. Deor.* II. 28.

(2) Id. *de Divin.* II. 72.

(3) Id. *Ib.* II. 33.

crée, j'en veux parler de manière à ne pas attirer sur elle le mépris public. Vainement ils se fatiguaient en distinctions subtiles entre les diverses espèces de théologie. Ils cherchaient, ils adoptaient toutes les explications des écrivains qui les avaient précédés, et ne sentaient pas qu'un peuple, qui ne croit plus ce qu'on lui révèle de la part des dieux, croira moins encore ce qu'on lui veut enseigner de la part de quelques écrivains dont il ignore les noms, et dont il ne comprend pas les systèmes. Lorsque la faculté religieuse est attaquée dans son centre, dans l'âme de l'homme, et que l'on prétend faire de la religion une science, la partie scientifique peut rester, mais tout ce qu'on veut y joindre de religieux tombe.

Aussi verrons-nous dans peu de temps les antagonistes du Polythéisme foudroyer victorieusement ces distinctions impuissantes. Vous inventez, diront-ils, des dieux que vous nommez fabuleux, pour être en liberté d'exprimer le dédain qu'ils vous inspirent. Mais ce dédain rejaillit sur les dieux populaires qui portent les mêmes dénominations; ces dieux fabuleux, selon vous, appartiennent au

théâtre, et les dieux civils à la cité. Mais le théâtre et la cité sont également l'ouvrage des hommes : et les dieux dont vous riez sur la scène, ou que vous insultez dans vos livres, ne sont pas différens de ceux à qui vous dressez des autels (1).

CHAPITRE V.

De la seconde époque de la philosophie à Rome.

Avec Auguste, commença, pour la philosophie comme pour l'espèce humaine, une époque nouvelle, mais dont les symptômes devinrent remarquables, surtout sous Tibère.

Durant le règne d'Auguste, les âmes, qui étaient fatiguées des discordes civiles, mais qui n'étaient pas façonnées au joug, s'occupèrent d'abord d'un travail intérieur que l'homme fait sur lui-même, pour retrouver une assiette fixe et tolérable, dans une situation qui le blesse, travail plus ou moins long, sui-

(1) Aug. *Civ. Dei.* VI. 6. 7. 9.

vant que les peuples sont plus ou moins dégradés. Malgré la corruption presque universelle, les souvenirs et les habitudes de la liberté avaient conservé sur les Romains assez de pouvoir, pour qu'il leur fallût quarante-cinq années pour parvenir à une dégénération complète. D'autres peuples ont marché plus vite. Au milieu de cette lutte entre ce qu'il y a de noble dans l'homme et ce qu'il doit être pour vivre doucement sous la tyrannie, on a voulu chercher dans cette philosophie, la cause de la chute de la liberté; mais les dates nous prouvent qu'elle fut au contraire un de ses effets. Nous voyons les Romains les plus distingués du temps d'Auguste, se faire en quelque sorte violence pour se courber jusqu'à elle.

Horace qui, bien que poète, peut être rangé parmi les épicuriens les plus illustres, nous offre un exemple assez curieux de cet effort de l'âme contre elle-même. Avant d'être le flatteur d'Auguste, il avait combattu sous les drapeaux de Brutus (1). Il avait été très bon militaire sous ce dernier défenseur de la

(1) Bruto militiæ duce.

liberté romaine ; et puisque, fils d'un affranchi, il avait obtenu une dignité disproportionnée avec sa naissance, il est vraisemblable qu'il s'était distingué dans les armées de la république, avant la bataille de Philippe (1). Il jeta son bouclier, nous dit-il, et prit la fuite à cette bataille (2); et, de ce bon mot d'un vaincu, l'on s'est empressé de conclure qu'il s'applaudissait de sa lâcheté, et qu'il avait vu succomber sans regret la cause qu'il avait servie; mais savons-nous jusqu'à quel point il se croyait forcé par le despotisme à exagérer la honte de la défaite et l'excès de la terreur? Le despotisme condamne les honneurs à déguiser leurs vertus, comme les gouvernemens libres les obligent à cacher leurs vices. Horace nous dit ailleurs que, par zèle pour la cause républicaine, il avait quitté les douces retraites d'Athènes, sacrifié sa fortune et risqué sa vie (3). Pauvre, proscrit, fugitif, il revint à Rome; et, cédant

(1) Quem rodunt omnes libertino patre natum
Nunc, quia sum tibi, Mæcenas, convictor ut olim,
Quod mihi pareret legio romana tribuno.

(2) Relictâ non bene parmulâ. Od. II. 7.

(3) Dura sede movere loco me tempora grato,

avec l'univers, il se courba devant Octave et mendia la protection de Mécène. Alors il commença le travail de dégradation volontaire, auquel un seul homme condamne quelquefois toute une génération. Menacé dans sa sûreté, il s'efforça de la regagner, en se rendant agréable à la puissance. Trompé dans les espérances de sa jeunesse, il se réfugia dans le plaisir, étourdissement passager d'une vie que la liberté n'animait plus; et, comme les esprits d'une certaine trempe ont besoin de rattacher leur conduite, et jusqu'à leurs faiblesses à des idées générales, il vanta l'épicuréisme qui justifiait sa résignation. Cependant Horace, devenu épicurien, semble regretter fréquemment qu'une plus noble doctrine lui soit interdite; il rappelle sans cesse la brièveté de la vie, comme sa consolation secrète, et son excuse à ses propres yeux; il renonce à la liberté publique; mais il ressaisit obstinément son indépendance indivi-

---

Civilisque rudem belli tulit æstus in arma,
Cæsaris Augusti non responsura lacertis:
Unde simul primum me dimisêre Philippi,
Decisis humilem pennis, inopemque paterni
Et laris et fundi. —

duelle. Il cherche la retraite ; il fuit le crédit, il échappe à Mécène au risque de lui déplaire. Il fait mieux encore. Tout ce qu'il est possible, sous un usurpateur hypocrite et soupçonneux, de dire d'honorable pour les derniers soutiens de la liberté, il le place dans ses odes. Deux fois il chante la gloire et la mort de Caton, et ces deux passages sont au nombre de ses morceaux les plus sublimes ; s'il loue Auguste, ce n'est jamais comme ayant détruit la liberté romaine, c'est comme ayant dompté les peuples ennemis du nom romain. Il a célébré sa victoire contre Antoine, son compétiteur de tyrannie. Il se taît sur celle qu'il a remportée sur Brutus. Toutes les fois que son sujet le ramène aux souvenirs qu'il repousse, ses élans subits et involontaires le portent à prononcer anathème contre la tyrannie même devant laquelle il baisse le front. Tantôt il représente l'homme juste, inébranlable devant le maître qui le menace ; tantôt, dans une ode à la Fortune, composée manifestement dans le dessein de flatter Auguste, il peint tout à coup les tyrans vêtus de pourpre, craignant que la destinée ne renverse leur colonne d'un pied injurieux, et que le peuple

assemblé ne crie de toutes parts aux armes et ne brise leur empire (1). On voit que les souvenirs de la liberté ne furent ni étrangers à son âme, ni inutiles à son talent. On sent que son génie ne se fût jamais élevé si haut ; si, dès sa jeunesse, il eût vécu dans un tranquille esclavage, et que c'est au compagnon de Brutus que le courtisan de Mécène doit une partie de la pompe de ses expressions et toute la hauteur de ses pensées.

Ce que fit Horace, d'autres le firent avec plus de facilité, parce qu'ils avaient moins de talent et plus de bassesse. La philosophie d'Epicure devint la doctrine dominante. Les Romains apprirent qu'il ne suffit pas, sous l'arbitraire, d'être soumis pour vivre paisibles, ni d'être vils pour être épargnés. L'oppression, quand elle s'enveloppe de formes douces et hypocrites, énerve et avilit l'espèce humaine ; mais quand elle est suffisamment féroce, elle en redevient la rigoureuse et utile institutrice.

---

(1) Purpurei metuunt tyranni,
Injurioso ne pede proruas
Stantem columnam, neu populus frequens
Ad arma cessantes, ad arma
Concitet, imperiumque frangat. I, 35.

C'est à la cruauté sombre du fils de Livie, à la démence de son successeur, à l'imbécillité du mari d'Aggrippine, et à la dépravation sanguinaire et capricieuse de son fils, que Rome dut la renaissance du stoïcisme. Ces stoïciens, retrempés par le malheur, ne s'égarèrent plus dans une métaphysique obscure et inapplicable; ce n'était point leur esprit qui cherchait un exercice : c'était leur âme qui demandait un asile ; elle ne pouvait le trouver que dans la morale.

Nous avons parlé de la morale des stoïciens en traitant de la philosophie grecque. Comme cette morale ne fit à Rome que se développer et s'étendre, nous pouvons, pour ce qui regarde les principes, renvoyer nos lecteurs à à cette partie de notre ouvrage. Mais les stoïciens de Rome tirèrent des conséquences sublimes de quelques axiomes qui n'étaient en Grèce que des sophismes et des arguties. L'on a vu qu'afin de concilier la liberté humaine avec la nécessité, les disciples de Zénon avaient prétendu que l'homme, pour être libre, n'avait qu'à vouloir ce que la nécessité lui commandait. Le stoïcisme romain partit de cette idée pour créer un genre de liberté

qu'il plaça dans le fond des cœurs, comme dans un sanctuaire. Ne pouvant sortir l'individu de la grande chaîne des événemens, sans rompre cette chaîne, et sans renverser ainsi l'ordre de la nature et les notions de cause et d'effet, ils imaginèrent de le rendre indépendant des événemens par le sentiment et par la pensée : et cette hypothèse, qui n'avait été en Grèce qu'un moyen d'éluder de pressantes objections, devint un principe de force, de fierté, d'héroïsme, qui défia toutes les fureurs des tyrans (1). Il en fut de même des maximes adoptées par cette secte sur la prière. Pour obtenir des dieux ce que nous voulons, avait-on dit, il faut ne leur demander que ce qu'ils veulent. C'était là presque une raillerie contre la bonté divine, et l'efficacité de nos vœux. Cette subtilité néanmoins servit merveilleusement à déterminer quelles sollicitations nous devons adresser aux dispensateurs des destinées. Le sage n'attend

(1) Il n'y a point de philosophes, observe un écrivain distingué, qui ait parlé plus fortement de la fatale nécessité des choses, ni plus magnifiquement de la liberté de l'homme que les stoïciens.

point que les dieux lui confèrent des faveurs extérieures et visibles. Il ne les invoque pas contre les événemens, mais contre sa faiblesse. Il implore d'eux, non la possession, mais le mépris des richesses, non la prolongation de la vie, mais le courage dans la mort (1).

Il en fut de même encore des raisonnemens sur l'existence du mal. L'impossibilité de résoudre ce problème d'une manière satisfaisante avait suggéré plus d'une fois aux stoïciens grecs l'assertion hardie que le mal n'existait pas. Les stoïciens romains donnèrent à cette assertion une forme plus raisonnable, moins absolue, et surtout plus fertile en résultats élevés. Il n'existe, dirent-ils, d'autre mal que le vice, ni d'autre bien que la vertu. Il est donc libre à tout homme d'éviter le mal, puisque tout homme est libre d'être vertueux (2).

Fortifié par un tel système, Cassius Julus attendit la mort sans crainte sous Caligula, et tournant sur lui-même, à cette époque solennelle, un regard curieux, observa les grada-

(1) Anton. V. 21. IX. 40. — Arrien. I. 16.

(2) Senec. *Epist.* 66. *de Provid.* 5. — Anton. IV. 39.

tions par lesquelles le principe de vie dépose les organes et se sépare du corps (1). Thraséas imprima, par son exemple, aux âmes les plus affaiblies un ébranlement passager, mais salutaire, et qui se renouvela d'âge en âge, à des époques semblables (2). Le courage tardif de Sénèque lui rendit quelques droits à une estime mêlée de pitié. Marc Aurèle remporta une victoire plus difficile, et c'est au stoïcisme que nous devons l'exemple unique d'un homme qui, revêtu d'un pouvoir sans bornes, ait su ne pas en abuser.

Dans ces efforts pour entourer l'homme d'un rempart impénétrable à tous les événemens du dehors, qui ne pouvaient lui apporter que de la souffrance ou de l'opprobre, le stoïcisme ne s'occupa guère de la religion publique, soit pour l'attaquer, soit pour la défendre. Il n'avait rien à en redouter, et elle ne pouvait lui prêter nulle assistance; mais les croyances sont plus menacées lorsqu'on les croit inutiles, que lorsqu'on veut les démontrer fausses. Sénèque, en disant qu'il est su-

(1) Senec. *de Tranq.* 14.

(2) Tacit. *Annal.* XV. 20.

perflu d'élever au ciel des mains suppliantes, et que ce Dieu qui doit nous protéger, réside en nous-mêmes (1); Lucain, en indiquant, comme l'unique flambeau qui nous puisse éclairer la révélation éternelle et innée que l'auteur de l'âme a gravée dans l'âme de chacun de nous au moment de sa naissance (2), attestent mieux la chute du Polythéisme populaire, que s'ils avaient encore daigné lui accorder l'honneur d'une objection, ou la distinction d'une attaque.

CHAPITRE VI.

De la troisième époque de la philosophie à Rome.

Nous venons de voir la philosophie s'élever à la plus grande hauteur à laquelle l'esprit

(1) Non sunt ad cœlum levandæ
Manus, etc.

(2) Quid quæri, Labiene, jubes?....
Scimus, et hoc nobis non altius
Inserit Ammon.
..... Nec vocibus ullis
Numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
Quidquid scire licet. PHARS. IX. 570.

humain l'eût encore portée, sous les princes les moins faits pour l'apprécier, les plus disposés à la prescrire. Elle va décliner de ce rang, sous des empereurs qui l'honoraient de faveurs spéciales; tant il est vrai que ce n'est pas des faveurs du pouvoir que l'intelligence de l'homme a besoin, et que, s'il fallait choisir, il vaudrait encore mieux pour elle être proscrite que protégée.

Adrien, fier ou plutôt vain de ses connaissances dans la littérature grecque, rassembla près de lui tout ce qui pouvait faire de sa cour une académie, et combla de bienfaits tous les grammairiens et tous les rhéteurs qui accoururent au premier signal pour lui composer un cortége philosophique. Il leur prodigua, non seulement des trésors et des places, mais l'honneur plus précieux de son intimité, et cette familiarité des grands, qui jette, dit-on, la plupart des hommes dans une ivresse si douce. Assis à sa table, ils agitaient avec lui ou devant lui des questions abstraites. Il aimait à les contempler, s'acharnant les uns sur les autres, et se poursuivant de syllogismes; et, l'idée de plaire au maître du monde enflammait leur zèle. Souvent il se

mêlait à leurs discussions; il accablait ces doctes convives d'interrogations captieuses et d'objections frivoles. Mais on sait que trente légions donnaient du poids à ses raisonnemens et de la finesse à ses railleries (1).

Alors la philosophie changea de caractère, le stoïcisme disparut, l'esprit de secte sembla prendre une activité qu'il n'avait eue jamais à Rome. Mais ce ne fut pas l'esprit des sectes grecques, persévérant dans son investigation, sincère dans sa ténacité, et ne se livrant des combats à mort sur des questions de peu d'importance, que parce qu'il leur prêtait de bonne foi une importance imaginaire. Ce fut un esprit de secte factice, calculé par des sophistes avides, pour amuser un sophiste couronné.

Ce que les plus célèbres ou les plus heureux faisaient à sa cour, d'autres, moins connus, le firent plus obscurément dans tous les palais des riches. L'imitation créa simultanément deux classes, les protégés et les protecteurs. On vit de toutes parts des hommes

(1) Spartian. *in Hadrian.* c. 15.

couverts de manteaux déchirés, ou de robes superbes, affecter les uns la rudesse de Diogène, les autres la méditation de Pythagore ou la gravité de Zénon, mais se ressemblant tous en ce point, qu'ils dévoraient l'outrage, prodiguaient la louange et mendiaient des présens et même des repas, but passager d'une ambition bien modeste.

A cette époque, les rapports de la philosophie et de la religion seraient difficiles à fixer : car il n'y avait plus ni religion ni philosophie.

CHAPITRE VII.

De la quatrième époque de la Philosophie à Rome.

Nous ne décrirons point dans ce livre la quatrième époque de la philosophie romaine. Cette époque commença lorsque les âmes, toujours plus abâtardies, eurent perdu tout moyen de se relever par elles-mêmes, et que le cours naturel des événemens, interrompu par quatre règnes modérés et sages, eut replacé sur le trône des despotes dignes de

leurs peuples. Alors l'homme, jeté sans abri comme sans espoir sur la terre, éprouva le besoin de rétablir une communication entre cette terre et le ciel; la philosophie reprit les formes du Polythéisme, et voulut, par un sens nouveau et par des interprétations symboliques, lui rendre quelque vie, lui redonner quelque chaleur. Nous raconterons bientôt cette révolution singulière, qui nous montrera l'esprit humain, convaincu de son impuissance, s'élançant au secours de la croyance qu'il avait superbement dédaignée, et s'efforçant en vain de retarder une chute dont il avait été le premier auteur.

LIVRE XI.

DES MYSTÈRES DANS LE POLYTHÉISME INDÉPENDANT DE LA DIRECTION DU SACERDOCE.

CHAPITRE I.

Objets de ce livre.

LES causes de décadence que nous avons exposées dans nos derniers livres, seraient suffisantes pour opérer la chute du Polythéisme. Mais nous avons encore à en indiquer une autre, qui naît de la conduite même du sacerdoce, et de ses efforts pour conserver et augmenter son pouvoir. Nous avons dit dans un précédent livre de cet ouvrage, que les prêtres du Polythéisme indépendant de la direction sacerdotale transportaient dans les mystères plusieurs des caractères du Polythéisme sacerdotal, et cherchaient à s'y arroger la puissance dont les institutions politiques et civiles les privaient à l'extérieur : nous sommes appelés maintenant à prouver

cette assertion, et nous expliquerons en même temps comment les mystères, institués par les soins du sacerdoce, contribuent à la chute de la religion qu'il est dans l'intérêt de ce sacerdoce de défendre.

L'auteur des *Recherches sur les Mystères du Paganisme* (1) est parti, ce nous semble, d'un principe faux, en faisant remonter l'institution des mystères à des guerres religieuses, entièrement contraires à l'esprit du Polythéisme et à la disposition de l'espèce humaine dans les âges contemporains de la formation des sociétés. Nous avons tâché de montrer le peu de fondement de cette hypothèse. Mais nous aimons à reconnaître que, dans tout ce qui regarde le contenu véritable des mystères, et leurs modifications progressives, cet académicien célèbre s'est, plus qu'aucun autre, rapproché de la vérité.

L'auteur de *la Symbolique des Anciens* (2) est l'un des hommes de l'Allemagne les plus versés dans la connaissance non seulement de l'antiquité proprement dite, mais de cette partie de

(1) Sainte-Croix.

(2) Creuzer.

l'antiquité qu'on a récemment trop dédaignée, peut-être parce que l'on avait long-temps attaché trop d'importance aux hypothèses souvent hasardées qu'elle nous a transmises : nous voulons parler des écrivains qui, lors de la décadence et après la chute de la religion grecque, ont cherché à en pénétrer le sens occulte, et leur ont par-là même prêté plus d'une fois un sens occulte qu'elles n'avaient point. Cet auteur a démêlé, avec une sagacité merveilleuse, jusqu'aux moindres vestiges des opinions primitives. Il a rapproché, avec un bonheur et un talent remarquable des fragmens de traditions séparées en apparence par un vaste intervalle de pays et de siècles. Bien qu'il n'ait pas évité l'écueil ordinaire, bien qu'il ait été subjugué par les dehors imposans et l'énonciation mystérieuse des doctrines sacerdotales, et qu'il ait négligé de mettre dans son travail l'ordre nécessaire pour le rendre clair et facile à la majorité des lecteurs, il n'en a pas moins répandu, sur la cosmogonie et la théologie secrète des peuples anciens, un jour entièrement nouveau, et tiré d'une ruine obscure et délaissée des trésors inappréciables.

CHAPITRE II.

Des opinions introduites successivement dans les mystères.

La tendance du sacerdoce à faire entrer dans les mystères tous les dogmes et tous les rites barbares, n'est pas la seule à laquelle ils obéissent. Ils sont poussés en même temps dans une direction qui semble opposée, et qui n'est cependant pas moins conforme à leurs intérêts et à leurs calculs.

Il a été dit plus d'une fois que le Polythéisme sacerdotal était stationnaire, tandis que le Polythéisme indépendant de la direction sacerdotale était progressif. Les mystères, destinés qu'ils sont à réconcilier la classe éclairée avec la religion dont elle se détache, doivent suivre cette progression. Il en résulte que tout ce que nous avons vu s'introduire par degrés dans la religion grecque pénètre dans les mystères, avec cette différence qu'ils ne se modifient pas, comme la religion publique par cette introduction ; tout ce qui s'y trouvait demeure ; tout ce qui survient se place à côté. Leurs mi-

nistres ajoutent toujours, et ne retranchent jamais (1).

A mesure que le Polythéisme alla se perdre dans l'allégorie, les mystères abondèrent en explications allégoriques. La physique, la morale, la métaphysique eurent leur vocabulaire énigmatique, et souvent les mêmes emblèmes prirent tour à tour trois significations différentes.

Lorsque les terreurs de la magie eurent suggéré au peuple l'idée d'une classe rivale des prêtres, ceux-ci firent entrer la magie dans leurs rites secrets. Des apparitions terribles effrayèrent les candidats ; des communications surnaturelles vinrent les flatter et les surprendre (2). Nous rencontrons dans les mystères de Samothrace et dans plusieurs autres imités de ces derniers, en divers lieux de la Grèce, des talismans, des amulettes, qu'on distribuait comme préservatifs contre les maladies ; et les hiérophantes employaient, pour étonner leurs auditeurs, ces facultés bizarres, qui distinguent aujourd'hui des char-

(1) Sainte-Croix. p. 2.

(2) Origin. contra Celsum. IV.

latans d'une classe ignoble (1). Le sacerdoce prouvait de la sorte qu'il possédait les moyens de ses rivaux.

CHAPITRE III.

De l'introduction des systèmes philosophiques dans les mystères.

Cependant la philosophie continuait, à côté de la religion, sa marche non interrompue et régulière ; ses hypothèses devenaient trop importantes pour ne pas attirer l'attention du sacerdoce. Il dut se conduire à leur égard, comme il s'était conduit envers les religions étrangères. En effet, l'histoire nous le montre, proscrivant en public la philosophie, et s'enrichissant en secret de ses dépouilles. Les différens systèmes philosophiques devinrent simultanément, mais séparément, partie des mystères.

On a vu que tous ces systèmes étaient subversifs de la croyance publique. L'irréligion

(1) Suidas in V. Τελεσφορος ; *les Ventriloques*, Ἐγγαστριμυθος. V. Creuzer.

s'introduisit en conséquence dans les institutions mêmes destinées à frapper les hommes d'une terreur et d'un respect religieux. Non seulement les apothéoses des héros déifiés furent révoquées en doute, mais ce doute se porta jusque sur la divinité des dieux supérieurs. Tantôt on enseigna, comme Euhémère, que ces dieux n'étaient que des mortels; tantôt, comme Varron, qu'ils n'étaient que les élémens personnifiés. Les anciens, dit ce dernier, (1), ont tellement arrangé dans les mystères les simulacres, les marques extérieures et les ornemens des dieux qu'on reconnaît, au premier coup d'œil, l'âme du monde et ses parties, les véritables divinités. Le théisme dépeupla le ciel de ses habitans innombrables pour les remplacer par un seul être incorporel, ineffable et tout-puissant, ou le panthéisme, ôtant même au dieu du théisme son existence séparée, le fit entrer dans la substance dont tous les êtres sont formés.

Ce qui paraît, au premier coup d'œil, inexplicable et contradictoire, c'est que ces

(1) Ap. Aug. *Civ. Dei.* VII. 5.

hypothèses irréligieuses sont présentées aux initiés avec toute la pompe des solennités sacrées. Le phénomène d'une classe qui, vouée au maintien et à la célébration du culte, appelle autour d'elle, au milieu des fêtes, dans le sanctuaire même des dieux, sous le prétexte de la religion, des hommes en grand nombre, pour leur révéler que cette religion, prise à la lettre, n'est qu'un tissu de fables puériles, ce phénomène paraîtra moins surprenant, si l'on réfléchit que cette révélation n'était ni le but primitif, ni le but unique, ni même à aucune époque le but général des mystères.

Deux motifs engageaient les prêtres a recevoir, dans leur doctrine cachée, des opinions qui chaque jour acquéraient plus de crédit, d'un côté l'intérêt de leur ordre, de l'autre, l'amour-propre individuel. En laissant entrer la philosophie dans les mystères, ils la rendaient plus indulgente, pour les pratiques extérieures, qu'il leur importait de conserver. Ils pouvaient se flatter de s'en faire une alliée, car rien ne réunit plus les hommes que la communauté d'une prérogative qui les sépare du reste de leur espèce. Ce n'était donc pas

un mauvais calcul pour le sacerdoce que de s'associer une classe redoutable, en reconnaissant que, dans la réalité, rien n'était moins éloigné de la philosophie que la religion bien expliquée. Il ajoutait ensuite que ces explications devaient être soigneusement dérobées au peuple : et le cœur humain recèle je ne sais quel orgueil insolent et absurde, qui persuade à chaque individu qu'il possède seul une raison suffisamment forte, pour ne pas abuser de ce qu'il sait. Chacun pense que les autres seraient éblouis par la lumière qui ne fait que l'éclairer. Chacun voudrait faire de l'égalité comme de la liberté un privilége, ne réfléchissant pas qu'il y a contradiction entre ces idées. Ainsi les prêtres qui, par état, poursuivent l'irréligion, cherchent, par politique, à l'immoler sous leurs étendards, en ne lui demandant pour prix du traité que le silence. L'athéisme lui-même peut devenir ainsi partie de la révélation mystérieuse, comme une communication dernière, comme une marque de confiance intime, comme le résultat d'une étude profonde, enfin comme un secret qui ne se transmet qu'à un si petit nombre d'êtres, avec tant de cérémonies, après de telles pré-

parations, qu'il s'entoure d'une obscurité presque sacrée.

En même temps l'amour-propre individuel favorisait la transaction entre l'incrédulité et les mystères. Les prêtres sont soumis, comme tous les hommes, à l'impulsion irrésistible imprimée par la nature à l'intelligence humaine. Lorsque le doute s'est glissé dans tous les esprits, il se fait jour aussi dans l'ordre sacerdotal, et à l'époque de la décadence du Polythéisme, beaucoup de prêtres sont philosophes. Or, dans tous, les opinions ou la vanité sont plus fortes que les intérêts. N'avons-nous pas vu, vers la fin du dernier siècle, l'incrédulité professée par les ministres mêmes des autels? N'avons-nous pas vu, plus tard encore, des hommes qui travaillaient à relever une religion qui semblait déchue, craignant de paraître convaincus, de peur d'être pris pour des dupes, mettant le public dans la confidence de leur arrière-pensée, consacrant leur première phrase à recommander la foi, mais destinant la seconde à reconquérir, pour eux, les honneurs du doute?

Les prêtres du Polythéisme obéissent de même, à ce penchant naturel, et l'insti-

tution des mystères rend leur double rôle moins embarrassant, en les dispensant d'en remplir les deux parties contrastantes, sur le même théâtre, devant les même spectateurs.

CHAPITRE IV.

Résultat relatif à l'influence des Mystères sur la décadence du Polythéisme.

D'après tout ce que nous venons de dire, il nous semble facile de voir que les mystères étaient, pour le Polythéisme, d'une utilité momentanée, mais que leur effet durable lui devait être désavantageux. Leur utilité momentanée consistait en ce que chacun de ceux qui se détachaient plus ou moins de la religion reçue, pouvait l'interpréter à son gré, et par conséquent y trouver ce qu'il préférait. Mais il en résultait en même temps l'opinion universelle, que la religion populaire, telle qu'elle était publiquement professée, était dénuée de vérité. Plus le Polythéisme se décréditait, plus le sacerdoce encourageait cette conjecture, heureux de gagner du temps et d'éluder des objections pressantes, en répon-

dant aux profanes, cette religion, que vous attaquez, vous ne la connaissez pas. Mais ces moyens devaient s'user à travers toutes les obscurités qui entourent les doctrines philosophiques, saisies et tourmentées par les prêtres. L'admission de ces doctrines dans les mystères se répandait au dehors, et le peuple apprenait ou devinait que dans le même temps où les philosophes attaquaient publiquement le culte qu'il professait, le sacerdoce, secrètement, en enseignait le mépris. Les mystères étaient donc, dans l'intérieur du Polythéisme, comme à l'extérieur la philosophie, une cause puissante de dissolution.

LIVRE XII.

DE L'ÉTAT DE L'ESPÈCE HUMAINE AU MOMENT DE LA CHUTE DU POLYTHÉISME.

CHAPITRE I.

De l'État général de l'Opinion.

Nous venons de voir le Polythéisme se décréditer, les dieux se multiplier à l'infini, et devenir ridicules par leur multiplicité seule; l'allégorie leur enlever toute réalité, les dogmes contraster avec les idées, les causes naturelles remplacer les causes surnaturelles, et repousser au rang des fables tout le merveilleux de la religion; les pratiques consacrées traitées, soit par l'autorité, soit par les factions qui se disputent l'autorité, comme des moyens de tromper le peuple; la philosophie attaquer d'abord à regret, puis avec audace, la croyance populaire; les prêtres recevoir dans leur sanctuaire le plus intime les opinions philosophiques; divers systèmes enfin se former, qui ne sont pas tous également irréligieux, mais qui sont tous égalo-

ment destructifs du Polythéisme. Les philosophes se sont divisés entre ces systèmes ; mais l'agitation des hommes qui réfléchissent se communique par une contagion rapide aux hommes mêmes qui ne réfléchissent pas : et une nouvelle division s'opère.

Par une singularité que nous expliquerons tout à l'heure, cette division semble n'avoir lieu qu'entre les trois opinions les plus irréligieuses, entre l'athéisme, le panthéisme et le scepticisme. Celle qui dès lors est destinée à un triomphe complet et prochain, paraît avoir le moins de partisans déclarés. Nous voulons parler du théisme, c'est que toujours au moment où une forme de religion tombe, tout ce qui tient à la religion est frappé d'une grande défaveur; l'impulsion qui porte l'homme à renverser la forme existante, le pousse au-delà du terme où il doit s'arrêter; mais la loi même qui donne de la sorte à l'incrédulité un triomphe éphémère sur la forme qui s'écroule, doit ramener l'esprit humain à une forme nouvelle de religion.

Le panthéisme demeure la doctrine abstraite de quelques têtes méditatives. Mais le grand nombre se partage entre la négation

et le doute; la classe opulente, oisive et frivole, trop paresseuse pour examiner, mais trop vaine pour ne pas se mettre à la tête de l'incrédulité lorsqu'elle domine, passe alternativement de l'une de ces opinions à l'autre; l'athéisme la séduit, par une hardiesse apparente qui suppose de la force; le scepticisme l'attire, par l'espèce d'élégance avec laquelle il se joue de toutes les doctrines et semble ainsi se placer au-dessus d'elles.

Les écrivains qui ne traitent pas directement de la religion dans leurs ouvrages, les savans, les antiquaires, les historiens, les poètes, se montrent néanmoins dans l'occasion, quelques-uns athées, la plupart sceptiques. Ceux qui veulent être profonds, cherchent dans l'incrédulité des maximes générales qui ressemblent à la profondeur. Ceux qui veulent être légers puisent, dans les fictions révérées, comme dans une source intarissable de plaisanteries. Ovide, dans un poëme destiné à chanter les dieux de Rome et les fêtes nationales, met dans la bouche d'un marchand des prières ironiques à Mercure (1)

(1) Fast. V.

et quand il raconte d'anciennes traditions, il s'amuse à recommander un respect dérisoire. L'antiquité, s'écrie-t-il, est un irrécusable témoin ; gardons-nous d'ébranler la foi reçue (1). C'est à peu près le ton de Voltaire, quand, dans sa *Jeanne d'Arc*, il rapporte un miracle. Juvénal, à qui l'amertume tient lieu de gaîté, dit que les enfans seuls croient encore à la durée des mânes et à l'empire des morts (2). Pline commence son grand ouvrage par rejeter l'existence de la divinité (3), et consacre un chapitre à démontrer la mortalité de l'âme (4). Ces principes sont produits sentencieusement sur le théâtre. Rien n'est après la mort, et la mort même n'est rien, dit l'auteur de la *Troade*, attribuée à Sénèque. C'est le dernier terme d'une rapide et courte carrière. Nous retom-

---

(1) Pro magna teste vetustas
Creditur : acceptam parce movere fidem.
FAST. IV.

(2) Esse aliquot manes et subterranea regna
Nec pueri credunt, nisi qui nondum aere lavantur.
Juv. *Sat.* V. vers 149.

(3) Hist. nat. I, 1

(4) lb. VII. 5.

berons dans le néant où nous étions avant d'être nés (1).

Les mêmes axiomes sont rappelés dans les discours des orateurs, dans les plaidoyers des avocats. César les invoque en défendant ses complices (2); et Cicéron, dont les doutes philosophiques sont toujours modestes et les désirs toujours religieux, arbore dans le Forum l'étendard de l'incrédulité la plus complète lorsqu'il veut obtenir du peuple l'absolution de Cluentius (3).

Si l'on garde encore quelques ménagemens envers la religion, c'est par mesure, par convenance. C'est pour ainsi dire le bon goût qui réclame contre toute démonstration trop violente. Les formes trouvent une protection dans ce même affaiblissement des âmes, qui fait que le fonds est détruit. Pourquoi proclamer des vérités inutiles à dire, puisque tout le monde les sait? pourquoi renverser avec impatience ce qu'il ne faut que laisser choir?

La superstition ne perd pas ses droits,

---

(1) Troas, Act. III. Scen. ult.

(2) Sallust. *de Bell. Catilin.* cap. 50.

(3) Cicero, *pro Cluentio.*

mais en s'y livrant, on s'y cache, et si l'on est découvert, on se relève du ridicule en se moquant de soi-même. César, que nous avons vu en plein sénat insulter aux terreurs de la vie future, hésitait à sortir à cause d'un songe de Calpurnie : il priait les dieux avant de livrer bataille à Pompée, et lorsqu'il montait en voiture, il récitait un formulaire dont l'influence merveilleuse devait le garantir de verser (1). Les hommes d'état, vieillis dans la routine de l'administration des affaires, voudraient maintenir, comme partie des institutions existantes, dont eux-mêmes font aussi partie, le Polythéisme, avec quelques-uns des perfectionnemens qu'il a reçus : mais ces perfectionnemens ne sont que des transactions de la religion jadis révérée avec l'opinion devenue irrésistible, et ces transactions doivent être rejetées, comme toutes celles que la faiblesse propose à la force. C'est en vain que ces hommes d'état recommandent la religion comme utile. Elle ne se laisse re-

(1) Plin. XXVIII. 2. *Il ajoute* : Quod nunc plerosque facere scimus, *ce qui prouve que cette superstition était conservée jusqu'à son temps.*

commander avec fruit que comme sainte et comme divine. Mais ils ne peuvent et n'osent la présenter ainsi. L'idée de l'utilité devient tellement dominante, que Cicéron, lorsqu'il rapporte quelque pieuse hypothèse d'un philosophe ancien, ne l'appuie jamais sur sa vérité ou sa vraisemblance, mais sur la nécessité d'inculquer aux hommes quelque persuasion pareille. C'est le seul motif qu'il attribue aux législateurs. Une classe d'écrivains toutefois cherche à résister à l'impulsion générale, et prête un honnête et insuffisant appui à des opinions qu'elle regrette sans les conserver. Rien n'est curieux comme les ouvrages de ces écrivains, envisagés sous ce point de vue. Le même Polybe qui attribue à l'irréligion les mauvaises mœurs et les parjures des Grecs, dit que s'il existait un peuple de sages, toutes les cérémonies religieuses seraient superflues (1). Tite-Live ne peut s'empêcher de parler avec un sourire involontaire des pratiques relatives aux poulets sacrés. Mais tout à coup il se le reproche, et reprenant une gravité forcée, c'est en ne méprisant pas

(1) Lib. VI. ch. 54.

ces pratiques, dit-il, que nos ancêtres ont rendu la république glorieuse. On voit qu'il aimerait à rendre hommage aux institutions de Numa. Mais, après les avoir décrites avec éloge, il les fait redescendre malgré lui jusqu'au rang subalterne d'un calcul. Il appelle la religion un moyen efficace de subjuguer une multitude ignorante et féroce (1). La crainte des dieux, dit-il, ne peut s'emparer des âmes, sans quelque supposition de miracle (2). Numa feignit donc des entrevues secrètes avec Égérie; et, comme il est beau de pouvoir à volonté suspendre les assemblées populaires, et frapper le peuple d'immobilité, il inventa les jours fastes et néfastes (3). Ainsi chaque pratique, chaque rite, chaque tradition, chaque article de foi est analysé, expliqué, dépouillé de tout prestige. On croit défendre la religion, en indiquant son but, et l'on ne sait pas qu'en lui donnant un but hors d'elle-même, on porte la hache à la ra-

(1) Rem ad multitudinem imperitam et illis seculis rudem efficacissimam.

(2) Sine aliquo commento miraculi.

(3) Liv. I. 19.

cine de l'arbre dont on veut sauver les rameaux.

Diodore et Pausanias, moins judicieux que Tite-Live, ne s'aperçoivent pas comme lui qu'ils sont dans une position fausse, et ils accumulent les contradictions sans les remarquer. Le premier raconte avec une édifiante crédulité les effets immédiats de la vengeance divine, la mort de cinq cents Phocéens brûlés dans un temple d'Apollon et la punition sévère de tous les profanateurs de ce temple (1). Mais ailleurs il adopte le système d'Euhémère, voit dans tous les dieux des hommes déifiés (2), et, à l'occasion du jugement des morts en Egypte, insinue assez clairement qu'il ne reste rien de l'homme dans cette vie (3). Dans le discrédit des opinions religieuses, la médiocrité, qui est toujours inattentive, témoigne son attachement direct à la religion quand elle en traite d'office, parce qu'alors elle est avertie; mais, lorsqu'elle traite d'autres sujets et n'est plus sur ses gardes, elle tombe par inadvertance

(1) Diod. XVI. 26.
(2) Liv. III. 29-32.
(3) Liv. I. 2.

dans une incrédulité indirecte. Pausanias, qui s'abandonne plus que Diodore à ses réflexions, parce qu'il n'écrit pas une histoire, mais raconte ses voyages, ne nous offre pas des preuves moins frappantes de cette confusion d'idées. Rien n'étant l'objet de sa conviction sincère, rien ne lui inspirant un intérêt profond, il recueille tout indistinctement : jusqu'aux métamorphoses des hommes en animaux et en pierres, lui paraissent probables. Si l'on rejette celles de Lycaon en loup et de Niobé en rocher, c'est, selon lui, parce qu'on a défiguré par des fables ces faits authentiques, et c'est ainsi, continue-t-il, que l'on nuit à la vérité (1). Son respect pour les mystères ne serait pas déplacé dans Hérodote. La religion des Cabires, dit-il, et la sainteté de leurs cérémonies n'ont jamais été violées impunément. Des habitans de Naupacte ayant voulu pratiquer dans leur ville ces rites mystérieux, ils furent punis à l'instant de leur témérité. Les soldats de Xerxès, commandés par Mardonius, entrèrent un jour dans le temple de ces divinités redoutables. Aussitôt frappés de frénésie, les

(1) Arcadica, 2.

uns se jetèrent dans la mer, les autres se précipitèrent du haut des rochers. Quelques Macédoniens, à la prise de Thèbes par Alexandre, n'ayant pas respecté ce même temple, tous périrent par le feu du ciel (1); et, depuis que les Mégariens ont osé s'approprier des terres consacrées aux déesses d'Eleusis, ils n'ont pu jamais apaiser leur colère (2). Les dogmes fondamentaux du Polythéisme sont néanmoins l'objet des doutes de Pausanias. Je sais, dit-il, que les Chaldéens et les Mages ont prétendu que l'âme de l'homme était immortelle; et plusieurs philosophes grecs, Platon, par exemple, ont adopté cette opinion (3); mais je ne puis croire qu'un Dieu tienne son empire sous la terre, ni que nos âmes obéissent à ses lois (4). Cependant les détails rapportés par les Thébains, sur l'apparition d'Aristomène, qui avait combattu à Leuctres huit cents ans après sa mort, ébranlent Pausanias dans son scepticisme (5), et il est curieux d'observer com-

(1) Baeotic. 25.
(2) Lacon. 4.
(3) Messen. 32.
(4) Lacon. 25.
(5) Messen. *loc. cit.*

ment, dans un siècle irréligieux, la croyance que ne peuvent obtenir les espérances en faveur desquelles déposent l'évidence intérieure et le sentiment naturel, rentrent dans les têtes humaines, lorsqu'on s'y attend le moins, par des routes détournées. Au milieu de ce chaos de notions confuses, Pausanias ne néglige point de reprendre l'air de la supériorité qui est à la mode : Je n'ai garde de croire aux fables, dit-il, mais je ne laisse pas d'en faire mention (1). Pour ce qui concerne les dieux, il faut s'en tenir à ce qui est établi et en parler comme le vulgaire (2).

Antérieur à Pausanias, d'un siècle à peu près, et plus admirateur que lui des Romains, chez lesquels la religion fut jusqu'à sa chute, une chose plus grave que chez les Grecs, Denys d'Halicarnasse ne tombe pas dans des inconséquences aussi manifestes. Il attaque souvent avec force l'incrédulité ; il prononce des imprécations contre les incrédules (3) ; mais, à côté de ce zèle hostile, il affecte une impar-

(1) Corinth. 17.
(2) Arcad. 8.
(3) Antiquit. Rom. II. 17. VIII. 5.

tialité qui n'est guère orthodoxe entre les opinions diverses sur la nature de l'âme, et finit par laisser indécises les questions relatives à sa destinée future, et de les abandonner, comme presque indifférentes (1). Les mots d'athéisme et d'impiété réveillaient sa ferveur; mais il était familiarisé avec la chose.

Nous ne nous étendrons pas ici sur Plutarque, parce que nous aurons à revenir sur cet écrivain, dont les diffus, mais importans ouvrages doivent être lus avec attention par quiconque veut connaître cette époque de l'histoire. Remarquons seulement que, sectateur zélé des doctrines mystérieuses de l'Egypte, implacable ennemi de toutes les explications historiques ou physiques qui dépouillaient les fables antiques de leur sens miraculeux, il fut conduit toutefois à proposer une question singulièrement hardie, à comparer l'athéisme avec la superstition, et à prononcer en faveur de l'athéisme. Lorsqu'une question pareille est admise, agitée et décidée de la sorte, plus l'homme qui la propose et qui la résout est un homme religieux, plus le siècle

(1) Antiq. Rom., VIII. 8.

sous l'influence duquel il écrit est un siècle incrédule.

Les auteurs que nous avons passés rapidement en revue se fatiguaient d'efforts impuissans, pour rester dévots. L'irréligion les pressait de toutes parts, modifiait, à leur insu, toutes leurs opinions, et changeait, malgré qu'ils en eussent, jusqu'à leur langage. Lucien, plus adroit où plus sincère, se constituant l'organe de ses contemporains, se prépara des succès brillans et faciles. L'époque à laquelle un écrivain paraît, décide quelquefois pour jamais de sa réputation. Lucien n'a point la gaîté d'Aristophane, la grâce ou la profondeur d'Horace, l'indignation de Juvénal, il est superficiel dans ses raisonnemens, il est lourd et diffus dans ses plaisanteries, il est de mauvais goût dans ses tableaux licencieux. Quel fut donc son mérite? de dire, sans ménagemens et sans retenue, ce que tout le monde pensait: chacun se reconnaissait en lui, s'admirait dans son interprète.

On a beaucoup vanté son courage, mais il s'exerçait contre une ombre. Ne voulant avoir à combattre que ce qui ne pouvait opposer de résistance, il dirigeait toujours ses attaques

contre le Polythéisme homérique, qui, depuis long-temps, avait cessé d'être la croyance des Grecs et qui n'avait jamais été celle des Romains. En prenant ce poste, il ajoutait à la disproportion entre les dogmes et les lumières, et par-là même au ridicule qui résultait de cette disproportion. L'anthropomorphisme est un moyen sûr de décréditer la religion, quand le temps de l'anthropomorphisme est passé. Les infirmités de Vulcain, la captivité de Saturne, les ruses de Mercure, les blessures de Mars, présentées dans l'Iliade, ne faisaient rire personne. Lucien les transmet mot à mot (1) : elles font rire tout le monde. Son dialogue de Prométhée a pour scène les mêmes lieux, et pour interlocuteur les mêmes personnages que la tragédie d'Eschyle : mais, par cela seul que, du temps du tragique, la religion était dans sa force, tout paraît grave, austère, et terrible. Dans Lucien, tout devient burlesque, par cela seul que la croyance n'existe plus. Le siècle et non pas l'écrivain est l'auteur de la parodie. Hérodote, lorsqu'il nous raconte l'époque à laquelle Crésus voulut sou-

(1) Jupiter convaincu.

mettre Apollon, parle avec respect du résultat de cette épreuve bizarre ; il y reconnaît l'infaillibilité divine. Lucien n'est frappé que du genre de l'épreuve (1). Hérodote n'aperçoit que le côté religieux, Lucien n'aperçoit que le côté ridicule.

Des savans ont comparé l'acharnement de ce dernier contre Homère à celui de Voltaire contre la Bible (2). La comparaison n'en sera que plus exacte, si on l'étend aux contemporains; le public des deux époques était incapable du travail nécessaire pour concevoir des mœurs, des sentimens et même des expressions dont il n'avait pas l'habitude : plus l'homme est insouciant, et frivole, plus il soumet tout à sa propre mesure, sans égard pour la différence des idiomes, des lieux et des temps. Il se trace alors une espèce de règle étroite et personnelle, qu'il appelle la raison par excellence, et d'après laquelle il ravale ce qu'il ne peut apprécier. Moïse était pour les lecteurs de Paris ce qu'était Homère pour

(1) Bien en prit à Phébus, dit-il, d'avoir eu l'odorat fin.

(2) Hemsterhuys in Lucian.

les lecteurs de Rome ou d'Alexandrie. Les uns et les autres n'avaient plus rien au fond de l'âme qui pût comprendre l'antiquité. Les uns et les autres faisaient honneur à leur raison de leur impuissance.

Le plus célèbre des Dialogues de Lucien (1) repose sur une supposition qui sert aussi de base à un poëme connu de nos jours (2). Les dieux s'y montrent effrayés de ce que les hommes nient leur existence, comme si cette existence dépendait de la négation ou de l'assentiment des humains. Nous n'avons point à examiner ici lequel est supérieur du satirique grec ou du poète français. Ce qui nous intéresse, c'est de remarquer que les rapports qui existent entre l'esprit humain et les religions ébranlées étant nécessairement les mêmes, l'esprit humain se trouve conduit à employer, contre des adversaires qui ne se ressemblent pas, des armes semblables.

Sous tous les rapports, Lucien est le représentant d'une époque où l'on a perdu la faculté de croire, celle de réfléchir, celle d'es-

(1) L'Assemblée des Dieux.

(2) La Guerre des Dieux de Parny.

timer. Le rire du moment est tout ce que les lecteurs recherchent, et tout ce que les auteurs ambitionnent. La moquerie est la seule forme qui produise encore quelque effet. On rit de sa propre sottise, de son propre esclavage, de sa propre corruption, sans être moins esclave, moins sot ou moins corrompu, et cette plaisanterie sans discernement comme sans borne, espèce de vertige qui s'empare d'une race abâtardie, est elle-même le symptôme ridicule d'une incurable dégénération.

Ce n'est pas la religion seule que Lucien outrage. Il veut avilir tout ce qui a quelque valeur, réduire en poudre tout ce qui conserve quelque consistance. La philosophie est donc également attaquée. La même plume qui insulte aux dogmes flétrit les opinions. La même ironie qui détrône Jupiter calomnie Socrate.

Ces inconséquences ne sont plus remarquées, ces contradictions ne choquent personne. Les âmes n'ont plus la force de rien retenir ni par conséquent de rien comparer. Les impressions les traversent, fugitives et insaisissables. Nul ne s'aperçoit que celle d'hier contraste avec celle d'aujourd'hui. Lors de la formation des religions, il y a aussi des

contradictions nombreuses; mais elles luttent, elles combattent : c'est qu'alors elles sont un résultat de la vie. Maintenant elles existent paisiblement à côté l'une de l'autre, et cette paix qu'elles observent est un signe de mort.

Cette dissolution intellectuelle et morale ne se borne pas aux rangs élevés. La classe laborieuse se ressent aussi de la révolution qui s'opère. Le peuple, bien que la réflexion ne l'éclaire pas sur les causes, n'est point insensible aux effets. Il ne prend point part aux divers systèmes de philosophie. Il n'est pas admis dans les mystères : il ne lit pas les ouvrages incrédules. Mais il est averti par un instinct infaillible de ce qui se passe sur sa tête. La cause de cet instinct est la même que celle de la pénétration des enfans et de toutes les classes dépendantes. Leur intérêt leur dévoile la pensée secrète de ceux qui disposent de leur destinée. Le peuple sait donc vaguement que presque personne de ceux qu'il regarde comme capables de juger ne croit à la religion publique : et dès que le pauvre découvre que les riches sont irréligieux, il les imite. Il ne discute pas comme eux, d'une manière plus ou moins brillante et toujours

superficielle, parce qu'il n'a point, comme eux, son éloquence à déployer. Il ne plaisante pas comme eux, avec plus ou moins de grâce, parce qu'il est étranger à cet amusement de l'esprit, mais il nie, comme eux, avec des formes plus directes et moins nuancées. Il saisit au vol les paroles qui échappent à ses supérieurs, et il les traduit sans examen dans une langue plus grossière. Il faut, s'écrie-t-on de toutes parts; il faut une religion au peuple : mais quand on dit qu'il faut une religion au peuple, ce peuple est bien près d'avoir abjuré toute religion.

Les antiques usages, les vieilles formules subsistent encore, mais se pratiquent mécaniquement : aucun sens n'y est attaché. On brûle sur les bûchers des vêtemens précieux, et l'on ne croit plus à un monde futur où ces vêtemens servent aux mânes (1). Les citoyens prêtent des sermens, et ils les violent. Les généraux immolent des victimes, et ils dépouillent les autels. Prusias offre à Pergame un sacrifice pompeux dans le temple d'Esculape ; le jour suivant il fait piller le temple et charge lui-

(1) Lucien. *Nigrinus* et *le Menteur*.

même sur ses épaules la statue du dieu qu'il a honoré la veille (1). Ainsi le sacrilége succède à l'hommage : celui-ci n'empêche pas l'autre et personne n'en est surpris. Quelquefois on voit reparaître une superstition populaire, parce que, dans un moment donné, les chefs des peuples en ont besoin. Archagate, pour rassurer son armée, rassemble des hiboux, qu'on met en liberté durant la bataille. A l'apparition de l'oiseau de Minerve, les soldats se croient protégés par la déesse et remportent la victoire (2).

Mais ce sont des commotions passagères, qui ne laissent aucune trace, et dont se moquent, après le succès, et ceux qui en ont été les dupes, et ceux qui en ont été les auteurs.

Les grandes calamités reportent aussi, pour quelques instans, les nations vers les anciens rites, parce que le malheur confond les époques et sort l'homme de sa route habituelle ; mais la cause passée, l'effet cesse ; l'on a eu peur, l'on a invoqué les dieux ; on n'a plus peur, on les oublie.

(1) Polyb. in excerpta. Valesio ed. p. 169. art. Pergame.

(2) Diod. Sicul.

Les ministres de ce culte ainsi déchu sont quelquefois embarrassés de leur rôle, mais plus souvent flattés de paraître au-dessus de leurs fonctions. Ils sourient quand ils se rencontrent, et ne sont pas fâchés quand des profanes les voient sourire. Ils continuent à jouir, comme prêtres, des priviléges de leur état; et, quand ils peuvent abjurer confidentiellement la doctrine dont ils profitent encore, ils croient réunir tous les avantages.

Plus bas encore, la populace sacerdotale achève de dégrader le Polythéisme; par des efforts ignobles et maladroits, elle promène les simulacres des divinités dans les bourgs et dans les villages. Les cheveux épars ou la tête rasée, le corps déchiré, la poitrine sanglante, privés de leur sexe qu'ils ont abjuré, de leur raison qu'ils ont étourdie, danseurs indécens, prophètes fanatiques, mendians importuns, ces prêtres vagabonds remplissent l'air de leurs hurlemens; puis, faisant le tour de l'assemblée qu'ils ont divertie ou révoltée, ils recueillent des oboles, des dragmes, du vin, des alimens, des haillons, qu'on leur jette

avec mépris (1) ; on dirait une irruption de jongleurs sauvages au milieu de peuples civilisés.

CHAPITRE II.

Du despotisme, comme circonstance nécessairement contemporaine de l'incrédulité.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de développer ici l'effet d'une circonstance qui, d'ordinaire, est contemporaine de l'époque à laquelle les croyances publiques s'écroulent, et qui complète le discrédit de toute idée religieuse ; cette circonstance c'est le despotisme. Il est certain que l'époque où l'incrédulité se glisse dans les esprits étant celle où le besoin de tout examiner se fait sentir, l'examen se porte sur les institutions politiques ainsi que sur les institutions religieuses. L'homme réclame sa juridiction sur les unes comme sur les autres ; et il en résulte, pour

(1) V. la Description des prêtres de Cybèle dans l'*Âne* de Lucien.

tous les abus comme pour tous les dogmes; beaucoup de chances de réforme et même de renversement. Sous ce rapport, l'incrédulité peut servir un instant la cause de la liberté et de la raison. Nous conviendrons même que, lorsqu'elle trouve le despotisme établi contre elle, elle est plus propre à le détruire qu'aucune des armes que peut soulever la main de l'homme. En s'exerçant à juger les dieux, il s'affranchit d'un respect aveugle pour ceux qui occupent le rang des dieux sur la terre. Si nous pouvions limiter l'effet des dispositions de l'âme; si nous pouvions surtout nous résoudre à payer un bien passager du sacrifice de ce qu'il y a de meilleur en nous, nous dirions que l'incrédulité est utile quand il est bon de renverser.

Mais, envisagée sous un point de vue plus universel et plus véritablement philosophique, l'incrédulité n'a aucun avantage, ni pour la liberté politique, ni pour les droits de l'espèce humaine; au contraire, elle peut frapper de mort des institutions abusives, mais plus infailliblement encore elle doit mettre obstacle à la renaissance de toutes celles qui préserveraient des abus.

D'un autre côté, nous ne trouvons dans la religion ni un élément ni un principe qui soit favorable à l'esclavage. La notion d'un tribunal supérieur à toutes les puissances de la terre devant lequel tous les mortels sont égaux, et qui les attend à l'entrée d'un monde invisible pour leur faire subir les lois immuables de cette juste égalité, na rien, ce nous semble, qui divise les hommes en sujets et en maîtres, en oppresseurs et en opprimés. Telle est même la tendance de la religion à réagir contre l'injustice que les gouvernemens iniques sont forcés sans cesse de briser ce ressort dans l'âme des peuples; tout en feignant de le respecter. Si, par impossible, vous trouviez un tyran de bonne foi, il vous dirait qu'il aime bien mieux avoir à lutter avec l'incrédule qu'il se flatte toujours d'acheter, qu'avec l'homme religieux dont le salaire est un autre monde.

Sans doute, dans plusieurs pays et durant plusieurs siècles, on a imposé, sous ce prétexte, un joug de fer à l'espèce humaine. Mais ce n'étaient pas des hommes religieux qui le lui imposaient. Les membres des corporations sacerdotales qui tyrannisaient les peuples

qu'elles gouvernaient : les prêtres qui, dans une situation inférieure, prêtaient leur sanction au despotisme, ne regardaient point comme une chose divine le culte qu'ils professaient, car, pour employer la religion comme un instrument, il faut n'avoir pas de religion.

Que si l'on objectait qu'elle transforme la soumission en devoir, nous répondrions que ce devoir prétendu peut être un précepte inséré dans une religion particulière, mais n'est point inhérent à l'esprit religieux en général. Le précepte opposé a été souvent inculqué dans les cultes des peuples libres : le Polythéisme romain inspirait l'amour de la république ; et, plus d'une fois, l'Angleterre a vu sa religion s'élever en faveur de cette constitution, l'écueil des tyrans et l'espoir du monde. Si l'on parlait de la coalition qui a souvent existé entre le sacerdoce et le pouvoir arbitraire, nous dirions, et nous le prouverons tout à l'heure, qu'il peut exister entre l'incrédulité et le despotisme une coalition cent fois plus terrible.

Nous l'affirmerons donc hautement : l'époque où les idées religieuses disparaissent de l'âme des hommes est toujours voisine de la

perte de la liberté; des peuples religieux ont pu être esclaves, aucun peuple incrédule n'a pu être libre.

Un gouvernement libre a besoin de religion, car il a besoin de désintéressement; et l'incrédulité même, avec les intentions les plus pures, réduit tout et doit tout réduire à l'intérêt bien entendu pour défendre la liberté; il faut savoir immoler sa vie: et qu'y a-t-il de plus que la vie, pour qui ne voit au-delà que le néant?

Lorsqu'un peuple a été long-temps religieux, des incrédules peuvent avoir de grandes vertus. Lorsqu'un peuple a souffert long-temps d'une religion fautive en elle même ou défigurée par ses ministres, des incrédules peuvent être les hommes les plus distingués parmi ce peuple; lorsqu'un gouvernement vexatoire a maintenu par la force la superstition sur laquelle s'appuyaient ses injustices, des incrédules peuvent être des héros et des martyrs : le même élan qui soutient leur courage contre une double tyrannie, les préserve d'ordinaire des calculs honteux et des tentations ignobles; mais cet élan lui-même est une tradition d'une autre doctrine; c'est

dans leur système une inconséquence, c'est un héritage de la religion : et leur force intérieure s'affaiblit à mesure qu'elle s'éloigne de sa source.

Le despotisme, qui peut donc être menacé par l'incrédulité naissante, est toujours favorisé par l'incrédulité, lorsqu'elle domine, et il la favorise à son tour sans le savoir et contre sa volonté même. Car il voudrait bien retenir de la religion ce qui sanctionnerait son empire. Des gouvernans athées avec des sujets superstitieux, sont, nous le savons, le beau idéal de certains hommes d'état; mais cette chimère flatteuse ne peut se réaliser; on compte trop sur notre bonhomie lorsqu'on espère que nous croirons long-temps ce que nos maîtres refusent de croire : chez un peuple éclairé, le despotisme n'est-il pas d'ailleurs l'argument le plus fort contre l'existence des dieux, contre la réalité d'une providence? Nous disons chez un peuple éclairé; car on a vu, dans le cours de notre ouvrage, les peuples que les prêtres asservissent dès l'enfance de la civilisation, gémir sous leur empire, sans que leur conviction religieuse en fût diminuée; mais lorsqu'une fois l'esprit humain

est entré dans la route du raisonnement, et que le raisonnement l'a conduit au doute, le spectacle de l'iniquité qui l'environne et qui le presse doit le plonger plus profondément dans ce doute, que tout semble justifier.

Il disait que les dieux ne veillaient pas sur la destinée des hommes ; et, en effet, sous le despotisme, la destinée des hommes est abandonnée aux caprices ou des plus ineptes, ou des plus féroces, ou des plus vils des humains. Il disait que ces récompenses de la vertu, ces châtimens du crime, promesses de son ancienne croyance, n'étaient que les illusions vaines d'imaginations faibles et timides. En effet, sous le despotisme, le crime, la bassesse sont récompensés, la vertu est proscrite. Il disait que ce qu'il y avait de mieux à faire durant cette vie d'un jour, durant cette apparition bizarre, sans passé comme sans avenir, et tellement courte qu'elle paraît à peine réelle, c'était de profiter de chaque moment, d'accueillir chaque jouissance, afin de fermer les yeux sur l'abîme qui nous attend pour nous engloutir. Le despotisme prêche, par chacun de ses actes, une doctrine pareille. Il invite

l'homme à la volupté, par l'insécurité qu'il fait planer sur sa tête. Il faut s'enivrer de plaisirs aussi long-temps que les plaisirs sont possibles ; il faut s'étourdir sur le sort inévitable ; il faut saisir chaque heure, incertain qu'on est de l'heure qui suit. Une foi bien vive serait nécessaire pour espérer encore, sous le règne visible de la cruauté et de la folie, le règne invisible de la sagesse et de la bonté, et pour répéter l'expression connue d'un poète qui écrivait dans un temps semblable, ce n'est que par sa chute que le despotisme absout les dieux.

Lors donc qu'il essaie de maintenir une forme quelconque de religion, comme il ébranle toutes les bases, les tentatives sont infructueuses.

L'appui qu'elle lui prête n'étant qu'une affaire de calcul, tout ce qui tient au sentiment, à la conviction, au raisonnement, lui reste étranger. Il n'envisage le culte ancien que dans les formes et dans les pratiques. Sous ce point de vue, il les rétablit toutes indistinctement, qu'elles soient absurdes, indécentes ou cruelles. Nous voyons, à Rome, aux époques de l'incrédulité la plus complète,

l'autorité des empereurs s'exercer en faveur d'usages barbares, et ajouter, par la barbarie de ces usages, au discrédit du Polythéisme. On immole des victimes humaines, on enterre des vestales, sous des princes athées, au milieu de peuples impies.

Mais il y a plus : le despotisme ne sait pas respecter ce qu'il protége ; tout ce qui est indépendant l'effarouche, parce que tout ce qui est libre le menace. Les malheureux sur lesquels il pèse pourraient invoquer contre lui la religion ; ils pourraient consulter les dieux pour savoir quand doit finir le règne des oppresseurs ; peut-être pour apprendre s'il est un moyen d'abréger ce règne. Les Romains, sous Néron, fatiguaient le ciel de questions pareilles, plongeant dans le sein des victimes le fer qui aurait pu les délivrer. Complices présumés des hommes, les dieux alors deviennent suspects ; l'autorité qui les avait fait parler leur impose silence. Le défiant Tibère voulut bannir les oracles du voisinage de Rome ; mais il est plus sûr de dégrader un culte que de le proscrire, et la servitude qui surpasse toujours l'attente de la tyrannie la seconde merveilleusement dans cette entre-

prise. Il n'est point de bassesse qu'elle n'imagine, point de profanation qu'elle n'impose à la religion par elle traînée aux pieds du pouvoir.

Le Polythéisme lui offre des moyens qu'heureusement le théisme lui refuse. Les ministres du théisme, dans quelque avilissement qu'ils tombent, sont forcés toujours de placer leur Dieu au-dessus de leur maître; mais le Polythéisme, qui dès l'origine admet les apothéoses, permet à ses flatteries sacerdotales d'élever ses maîtres au rang de ses dieux.

Ainsi, comme nous l'avons précédemment observé, les formes du Polythéisme parcourent un cercle. L'apothéose des héros préside à sa naissance; l'apothéose des tyrans consomme sa chute. Enfin des caprices désordonnés ajoutent à l'effet de l'oppression régulière. Peindre ces caprices serait impossible : qui peut calculer les aberrations de la force frénétique ? L'homme que rien n'arrête est saisi quelquefois d'un soudain délire, par cela seul qu'aucune résistance ne le rappelle à sa raison. Il demande des obstacles pour les briser et se convaincre de sa puissance. Tous les mortels sont pros-

ternes : les dieux lui semblent encore debout. Il se jette sur eux comme un animal sauvage ; il jouit de fouler aux pieds ce que l'homme respecta long-temps ; il insulte l'espèce humaine dans le passé même ; il savoure ce nouveau triomphe. D'autres fois il retourne aux superstitions les plus grossières. Plusieurs empereurs cherchent les objets de leur dévotion hors des souvenirs et des habitudes. Ils aiment tout ce qui est bizarre, et comme bizarre tout ce qui est hideux ; ils repeuplent les temples de dieux animaux. Leur encens fume devant les serpens, les chiens et les crocodiles de l'Egypte. On dirait que, suivant l'instinct primitif de l'homme, ils adorent des monstres pour avoir des dieux faits à leur image.

La religion doit succomber momentanément sous tant de coups redoublés. Aussi voyons-nous, à cette époque, les idées religieuses rejetées avec mépris par toute la classe qui se prétend éclairée. Cette classe cherche, même dans l'impiété, un misérable dédommagement de sa servitude. Parce qu'elle brave, avec l'apparence de l'audace, un pouvoir qu'elle ne craint plus, elle se croit moins méprisable dans sa bassesse envers le pouvoir qu'elle re-

doute, et l'on dirait que la certitude qu'il n'existe pas d'autre monde lui est une consolation des opprobres et des malheurs de celui-ci.

CHAPITRE III.

Des rapports de la morale avec la religion, à cette époque de la décadence du Polythéisme.

Nous avons distingué, dans nos recherches sur ces questions, deux espèces de morale, sur lesquelles la religion peut influer; l'une, nécessaire sans doute mais vulgaire et commune, qui se borne à défendre les délits grossiers et les actions qui troublent l'ordre public; l'autre, d'un genre plus délicat et plus relevé, qui pénètre jusqu'au fond du cœur et qui prévient le crime, non par des terreurs grossières et imminentes, mais en inspirant à l'homme une disposition d'âme qui ne lui permet plus de le commettre.

Nous avons dit que, relativement à la première espèce de morale, la religion, bien qu'utile, pouvait n'être pas indispensable, et

nous avons essayé de prouver qu'en attachant une importance exclusive à ce genre d'utilité dans la religion, on la faisait descendre du rang qu'elle doit occuper, en méconnaissant sa sainteté, sa dignité et sa plus noble influence.

Enfin nous avons démontré que c'était surtout dans ses rapports avec l'autre espèce de morale intérieure, qui change l'homme tout entier au lieu de ne faire qu'arrêter son bras dans quelques circonstances isolées, que la religion était précieuse, que son influence était nécessaire, et qu'elle devenait la plus belle faculté comme le plus grand bonheur que la Divinité nous ait accordé.

Mais quand une forme de religion, au lieu d'être l'objet du respect, est devenue celui du doute, du ridicule, du mépris universel, cette forme de religion, non seulement perd à la fois tous les avantages, mais nuit à la morale loin de la servir.

Elle nuit à la morale que nous avons nommée commune et vulgaire, en ce que cette morale, ayant été appuyée sur elle, s'écroule avec l'appui qu'on lui avait donné.

Lorsqu'on a dit à l'homme que les dieux le

puniraient, s'il commettait des actions coupables, et qu'on lui apprend ensuite que ces dieux n'existent plus, il en conclut que s'il devient coupable il ne sera pas puni.

Mais la religion, dans sa décadence, ne nuit pas moins à cette morale d'un ordre supérieur, qu'elle seule crée et qui ne saurait exister sans elle. Elle nuit à cette morale, en fournissant à l'homme l'occasion de se moquer de ce qu'il a respecté long-temps ; il contracte, par cette habitude d'employer l'ironie contre une chose sérieuse, une disposition non seulement frivole, mais étroite et basse ; et l'élégance apparente de la plaisanterie ne remédie pas à ce qu'il y a d'ignoble au fond. L'outrage qu'on dirige contre un souvenir, jadis révéré, est une sorte d'effronterie d'âme qui ravale celui qui s'y livre. En insultant à la religion de son pays, même quand cette religion est tombée, l'on a presque toujours intérieurement, nous l'affirmons, une sensation d'impudeur et d'indécence ; et, se familiariser avec cette sensation, c'est briser une libre délicate, dont l'anéantissement détériore la moralité.

Cet inconvénient existe dans toutes les re-

59623

ligions. Mais le Polythéisme y prête, plus qu'aucune autre, et par ses dogmes et par ses rites.

Aussi long-temps que les mœurs sont pures et la croyance intacte, les fables qui pourraient servir d'autorisation au crime ou à la licence sont peu dangereuses. L'homme ne jugeant point les dieux qu'il adore, ne se comparant point avec eux, songe à leur obéir, à leur plaire, et nullement à les imiter. Mais quand les mœurs se dépravent et que la croyance s'ébranle, les traditions mythologiques étant soumises à l'examen, l'homme est frappé de ce qu'on a révéré le crime, encensé l'impudicité. Il découvre que ces choses, quand elles sont accompagnées de la force, n'inspirent pas autant d'horreur qu'il le supposait, et par une combinaison singulière, moins il croit à ses dieux, plus il les imite.

La mauvaise influence des fables licencieuses commence avec le mépris et le ridicule versé sur ces fables.

Il en est de même des cérémonies. Des rites indécens peuvent être pratiqués par un peuple religieux avec une grande pureté de

cœur. Mais quand l'incrédulité atteint ce peuple, ces rites sont pour lui la cause et le prétexte de la plus révoltante corruption.

Il n'est pas toujours certain qu'une religion soit utile, pendant qu'on y croit; mais il est indubitable qu'une religion est funeste, quand on n'y croit pas.

—

CHAPITRE IV.

De la disposition intérieure de l'espèce humaine à cette époque.

A cette époque, la situation de l'espèce humaine est déplorable. L'esprit avait travaillé durant des siècles à perfectionner, puis à détruire une croyance qui contrastait avec les lumières. Les moyens de défense que cette croyance lui avait opposés, toujours vexatoires et souvent odieux, n'avaient servi qu'à redoubler son activité et son courage. Le désir de briser ce joug avait été l'unique objet vers lequel s'étaient dirigés les efforts de la pensée. Elle sort enfin victorieuse du combat périlleux qu'elle a livré. La religion déchue, ré-

duite à des rites extérieurs, est dépouillée de toute force réelle. Mais que l'homme est alors étonné de la victoire! L'agitation de la lutte, l'idée du danger qu'il aimait à braver, la soif de reconquérir des droits contestés, toutes ces causes d'exaltation ne le soutiennent plus; son imagination, naguère toute occupée d'un succès qu'on lui disputait encore, maintenant désœuvrée et comme déserte, se retourne sur elle-même. Le monde est dépeuplé de dieux; des êtres d'un jour se trouvent seuls sur une terre qui déjà s'entr'ouvre pour les engloutir. Des générations passagères, fortuites, isolées, naissent, souffrent, disparaissent; quelques ambitieux se les disputent, se les arrachent, les froissent, les déchirent; elles n'ont pas même la consolation d'espérer qu'une fois ces monstres seront jugés, qu'elles verront luire enfin le jour de la réparation et de la vengeance. Nul lien n'existe entre ces générations, dont le partage est ici la servitude; plus loin le néant; toute communication est brisée entre le passé, le présent et l'avenir. Aucune voix ne retentit des races qui ne sont plus aux races vivantes, et la voix des races vivantes doit s'abîmer bien-

tôt dans le même silence éternel. L'homme promène ses tristes regards sur cet univers sans vie ; ses invocations ne sont plus écoutées ; les prières restent sans réponse ; ce qu'il prenait autrefois pour une réponse n'était que l'écho du rocher qui lui répétait ses propres paroles. Il a repoussé tous les appuis dont ses prédécesseurs s'étaient entourés. Il a répudié l'héritage de ses pères, il s'est réduit à ses propres forces ; c'est avec elles qu'il doit lutter contre la satiété, contre le malheur, contre la vieillesse, contre le remords, contre la foule innombrable de maux qui l'assiégent ; il sent maintenant combien ses forces sont insuffisantes. Frappé dans l'objet de ses affections, le sceptique gémit sur le doute dont il s'enorgueillissait jadis ; il accuse avec amertume, bien qu'avec une sorte de pudeur philosophique, les importunes lumières qui l'entourent sans cesse et qui le gênent dans sa douleur. Que je voudrais, écrit Cicéron, pleurant sur la cendre de Tullie, que je voudrais éviter tout ce qui ressemble à un tombeau ; que je voudrais lui décerner une apothéose ; que j'aurais besoin de lui ériger un temple ! Ah ! au moins autant que le per-

mettra ce siècle si éclairé, j'éterniserai sa mémoire par tous les genres de monumens (1).

L'ami de la liberté, trompé dans ses espérances, et se voyant trahi par les hommes, regrette l'alliance des dieux. Cassius, nourri des maximes d'Épicure et rejetant avec lui toute existence après cette vie, invoque, en levant le bras sur César, les mânes du grand Pompée. Dans ses derniers entretiens avec Brutus : Ami, s'écria-t-il, il serait beau qu'il y eût des génies qui prennent intérêt aux choses humaines ; il serait beau que nous fussions forts, non seulement de nos fantassins et de notre flotte, mais aussi de l'appui des immortels, dans une entreprise si noble et si sainte. Le crime lui-même, quand l'adversité l'entraîne à son tour, cherche à saisir dans son angoisse la branche qu'il dédaignait du haut du rivage, et le fils parricide d'Agrippine, au moment qui précède sa mort, redemande le bracelet que lui avait donné sa mère.

C'est en vain que l'homme veut suppléer par des jouissances passagères aux conso-

(1) Cicer. *ad Attic.* XII. 35. 36. 45.

lations qu'il a repoussées. Ces jouissances lui échappent. On dirait que son âme, à laquelle il dispute une vie future, méprise les ignobles dédommagemens qu'il lui offre dans cette vie. Tout sentiment s'éteint. Il n'y a plus de poésie, plus d'éloquence, plus de beaux-arts; les artistes, depuis qu'ils ne croient plus aux dieux, ne savent plus embellir la figure humaine, les poètes ne savent plus chanter la beauté, l'héroïsme ou la vertu. On est incapable même d'admirer les monumens des siècles passés. Lisez ce froid Pausanias, lorsque, promenant dans la Grèce sa minutieuse curiosité, il décrit les chefs-d'œuvre de Phidias. Vous le voyez mesurer la hauteur et la largeur des statues, évaluer l'or qui brille sur leurs vêtemens, analyser les emblêmes qui prêtent à ses explications érudites; mais tout ce qu'il y a de grand, tout ce qu'il y a de sublime, cette majesté du Jupiter-Olympien, cette empreinte céleste d'un génie élevé par la religion au-dessus des bornes mortelles, et qui fait passer dans l'âme du spectateur un rayon de la divinité qui l'anime, il ne paraît pas s'en douter.

CHAPITRE V.

Désespoir de l'homme dans cette situation.

De quelque opinion abstraite que l'homme se pénètre, il ne peut se dissimuler qu'une force invisible pèse sur lui. Il est contre sa nature de la croire aveugle; le raisonnement peut le conduire à ce résultat; mais le sentiment lutte contre une conclusion qui le révolte, et pour l'immense majorité, pour tous, peut-être, c'est le sentiment qui triomphe.

En conséquence, lorsque vous arrachez à l'homme la persuasion qu'il existe entre lui et cette force invisible des moyens de communication réguliers et salutaires, vous le privez d'une conviction qui est un besoin de son âme. Il ne peut se croire affranchi de cette force qui sans cesse l'entoure, le presse et le subjugue, mais il s'en croit abandonné; il tombe alors dans une sorte de désespoir qui le précipite dans les superstitions les plus effroyables.

C'est le spectacle que nous offre l'empire

romain du temps de Plutarque, c'est-à-dire à une époque où le Polythéisme était détruit sans être remplacé. Partout, dit cet écrivain, on voit des hommes se déchirant le visage, se prosternant dans la poussière, ou restant immobiles, couverts de lambeaux, ou se roulant dans la fange pour obtenir d'être réconciliés avec la divinité. Ces hommes, lorsqu'ils éprouvent quelques infortunes, n'en recherchent pas la cause dans leurs fautes ou dans leurs erreurs; ils n'en accusent pas les circonstances, ils supposent qu'un être ennemi s'acharne sur eux et les frappe. Les infirmités, l'indigence, les calamités ou publiques ou privées, leur paraissent l'effet de la colère d'un dieu, de la malveillance d'un démon; ils ne se nomment pas malheureux, mais haïs des immortels; ils se complaisent dans leur misère; le malade repousse le médecin, l'affligé fuit le consolateur; ils se reprocheraient de porter quelque remède à leurs maux, de peur de résister à la volonté céleste.

Certes, un pareil état ne peut s'expliquer que par une disposition extraordinaire: on l'a considéré comme une maladie de l'esprit humain particulière à ce siècle; mais cette ma-

ladie avait sa cause. Ces hommes, à d'autres époques, ont été malheureux, opprimés, avilis et corrompus. Le monde n'a jamais manqué de tyrans et d'esclaves, de conquérans et de peuples conquis, de bourreaux et de victimes. Cependant, à aucune autre époque, nous ne voyons un égarement aussi profond, une démence aussi universelle : et ce fut au sein des lumières, long-temps avant que le genre humain fût retombé dans la barbarie, cinq siècles après Aristôte, deux siècles après Cicéron, dans un moment où les ouvrages de tous les sages de l'antiquité étaient dans les mains de tout le monde, que des hommes de toutes les classes se montrèrent atteints de cet étrange délire, dont nous ne trouvons aucun autre exemple.

Même chez les nations chez lesquelles des corporations toutes puissantes prolongeaient l'ignorance et encourageaient la superstition, l'on ne remarque point cette agitation désordonnée. La masse de ces nations suit paisiblement la route qui lui est tracée ; elle porte avec docilité un joug qui l'abrutit sans doute, mais qui ne la jette point dans une inquiétude convulsive. C'est qu'au sein de la servitude,

elle possède une croyance fixe, sur laquelle son âme peut se reposer.

Lors de la chute des religions, l'homme est privé de cet appui : c'est pour cela qu'il se débat au hasard. Comme la religion lui est naturelle, l'absence de la religion lui devient une privation douloureuse, et bientôt insupportable. La terre, séparée du ciel, lui semble une prison, et il frappe de sa tête les murs du cachot qui le renferme.

De là, ces superstitions qui se répandirent par torrens sur tout l'empire, vers le deuxième siècle de notre ère ; de là, ce recours à toutes les religions, cette confusion de tous les rites, ces invocations adressées à tous les dieux. Ces superstitions n'étaient que l'effet inévitable de la soif qu'éprouvait le genre humain de renouveler ses relations avec la Divinité. Il la recherchait partout dans les ténèbres, cette Divinité qu'il avait perdue ; il redemandait à grands cris une croyance en place de celle qu'on lui avait ravie. Ces superstitions, qu'on a regardées comme une preuve de l'excès de la religion, étaient au contraire un effet de son absence.

CHAPITRE VI.

De la magie à cette époque de la décadence du Polythéisme.

A cette époque, la magie prend un accroissement subit et incalculable. Elle marche de pair avec l'incrédulité. Le règne de l'une est le triomphe de l'autre. Rivale de la religion, dès son origine, elle envahit le terrain que celle-ci délaisse, et s'enrichit de toutes ses pertes. On a cru voir dans la croyance accordée aux astrologues une des causes du discrédit des oracles : mais le discrédit de ces oracles avait été la première cause du crédit des astrologues. Les promesses des prêtres sont remplacées par celles des sorciers, et la passion, qui se défie des premiers, s'adresse et s'abandonne aveuglément aux seconds. C'est que, malgré les progrès du scepticisme, la nature de l'homme n'est point changée. Le même besoin religieux que nous avons remarqué, dans l'état sauvage, se reproduit à l'autre extrême de la civilisation. Le recours à la magie n'est que l'expression de ce besoin religieux dans ses égaremens et dans sa souf-

france. On peut appeler la magie le fétichisme de l'état civilisé. Le fétichisme est l'effort de l'homme pour découvrir la Divinité, quand rien ne lui en a donné l'idée. La magie est l'effort de l'homme pour retrouver cette idée, quand il l'a perdue. Tant il est vrai qu'à toutes les époques, elle lui est nécessaire, et qu'il ne peut jamais s'en passer.

L'on a vu les conquêtes d'Alexandre porter au Polythéisme une atteinte mortelle. Aussi la magie devint-elle dès lors populaire en Grèce (1). Des sorciers babyloniens s'introduisirent dans toutes les villes grecques, à la suite des généraux sortis de Macédoine ou revenus d'Asie; le magicien Osthanès, que le fils de Philippe traînait à sa suite, fit connaître aux Grecs la magie des Perses (2). Ce fut dans le même temps que cette science ténébreuse se répandit en Egypte. Une frénésie semblable se déclara chez les Romains, aussitôt que leur foi religieuse fut ébranlée. Le peuple jusqu'alors croyait à la magie, mais ne la pratiquait pas. Aussi long-temps qu'il

(1) Theocrit. *Idyll.* 2.

(2) Plin. XXX. 1. — Euseb. Præp. *Evang.* V.

est satisfait des moyens que son culte lui présente de communiquer avec le monde invisible, l'homme n'en cherche pas de nouveaux. Quand il est privé de ces communications faciles et consacrées, il veut se frayer une autre route, et ne pouvant plus lever les yeux vers le ciel, c'est au fond de l'abîme que sa misère évoque des protecteurs. Vatinius, l'ennemi de Cicéron(1), et Figulus, son ami, se livraient également à ces sombres et chimériques recherches. L'on raconte de ce dernier, qu'il avait rédigé l'astrologie en système (2), et qu'il prédit à Octave, père de celui qui devint Auguste, que son fils serait le maître de Rome (3). Sur cette prédiction, le père ordonna que ce fils fût mis à mort(4). Figulus éluda l'exécution de cet ordre. Il y a des cas où l'on ne peut s'empêcher de souhaiter aux hommes plus de logique dans leurs erreurs. Nous ne rapportons au reste cette anecdote, probablement fausse, que parce que l'asser-

(1) Cicer. *in Vatin.* 6.
(2) Aug. *Civ. Dei.* V. 3.
(3) Dio Cass. XLV. *in initio.*
(4) Sueten. *in Aug.* cap. 94.

tion de Suétone, qui en parle comme d'un fait public (1), et la réputation de Figulus, certifiée par Lucain (2), prouvent la crédulité des Romains à cet égard (3).

Ce que l'irréligion avait commencé à Rome, la chute complète de la liberté vint l'achever. Sous Auguste; dont on a vanté les dernières années comme une période de raison, de calme et de lumières, des philosophes donnaient des cours de magie (4). Deux mille volumes de prédictions étaient entre les mains des particuliers (5). Les Romains erraient dans les sépulcres, ramassant pour des cérémonies prohibées les ossemens des morts et les herbes qui croissaient sur les tombeaux (6). Ces détails sont attestés par Horace, et il est inutile d'ajouter que nous ne lisons rien de pareil dans les auteurs contemporains de Rome libre et religieuse (7).

---

(1) Nota et vulgata res est.
(2) Lucan. Phars. I. 639.
(3) Bayle. *Art. Nigidius.*
(4) Brucker. II. 86. — Tiedem. III. 105.
(5) Sueton. *in Aug.* cap. 31.
(6) Horat. *Sat.* I. VIII. 22.
(7) Tiedem. *de Mag.* p. 161.

Les successeurs d'Auguste combattirent quelquefois cette démence par leurs règlemens, mais avec d'autant moins de succès qu'ils l'encourageaient par leurs exemples. Tibère proscrivit les magiciens, mais c'est qu'il redoutait leur puissance (1). Il avait lui-même à sa cour des astrologues (2), et tout l'empire l'accuse d'avoir employé la magie, pour se délivrer du spectacle incommode des vertus de Germanicus (3). Néron fit venir à Rome Tiridate et d'autres enchanteurs moins fameux, pour être initié dans tous leurs secrets, aspirant, dit Pline, à régner sur les dieux comme sur les hommes (4): après son parricide, il se réfugia derrière la magie contre l'ombre d'Agrippine (5). Vespasien chassait les devins par ses édits et les rappelait par ses largesses (6). Le timide et cruel Do-

(1) Dio Cass. IV. 7.

(2) Sueton. cap. 19.

(3) Tacit. *Annal.* II. 69. — Dio Cass. IV. 7.

(4) Plin. *Hist. nat.* XXX. 1 - 2.

(5) Suet. *in Neron.* c. 34. — Plin. *Hist. nat.* XXX. 2. — Muller de Hierarch. 32.

(6) Dio Cass. LXVI. cap. 9.

mitien les consultait (1). Adrien, malgré son affectation de philosophie, leur accorda sa confiance (2); et, comme il luttait d'éloquence avec les rhéteurs et de sophismes avec les sophistes, il lutta de sorcellerie avec les sorciers et voulut prédire lui-même ce qui devait lui arriver durant une année (3). Le stoïcien Marc-Aurèle ne fut pas garanti de cette faiblesse par la doctrine d'Épictète. Arnuphis l'Égyptien l'accompagnait en qualité d'astrologue (4). Nous ne parlerons ni de ce Didius-Julien qui acheta l'empire mis à l'enchère par les gardes prétoriennes, et qui consomma son règne de deux mois à chercher des moyens surnaturels de se maintenir sur le trône qu'il avait payé et qu'il ne pouvait défendre (5); nous ne parlerons ni de Caracalla ni d'Héliogabale, qui étaient préparés à la folie par le crime (6).

(1) Suet. *in Domit.* 15.

(2) Xiphil. *in Adrian.*

(3) Spart. *in Adr.* 20. — *In Ælio Vero.* 5.

(4) Xiphil. *Abrégé de Dio Cassius.*

(5) Dio Cass. LXXIV. cap. 16. — Xiphil. *in Did. Jul.* Spart. cap. 7.

(6) Herodian. IV, 12. — Dio Cass. LXXVII. Xiphil. et Spart. *in Carac.* — Lamprid. *in Heliog.*

Mais le père de Caracalla, prince rusé et général habile, poussa la crédulité jusqu'au point de se marier avec une femme à laquelle on avait annoncé qu'elle épouserait le souverain du monde. Alexandre-Sévère, assez éclairé pour rendre justice au caractère de Jésus-Christ, institua néanmoins des chaires publiques d'astrologie. Dioclétien, qui introduisit dans l'empire la régularité de l'étiquette et la pompe de l'Orient, tua de sa propre main, sur la prédiction d'un druide, un homme dont le nom lui semblait réaliser la prophétie qui l'appelait au pouvoir (1); et Constantin lui-même, avant sa conversion, avait sacrifié, suivant des rites magiques, des lions amenés avec soin dans ce but du fond de la Libye (2).

Si telle était la conduite des maîtres de la terre, on peut prévoir celle de leurs esclaves. La magie devint la passion universelle. Les villes étaient remplies, les grands chemins étaient couverts de sorciers qui se disputaient

(1) Vopiscus *in Numeriani Vitâ.*

(2) Euseb. *in Vitâ Constant.* l. 3o.

les paysans (1). Chaque bourg, chaque village avait sa statue, son image, ou sa caverne miraculeuse. Chaque individu possédait quelque talisman, qu'il portait sur sa poitrine ou à ses doigts, en forme de bague (2). Les philosophes et les rhéteurs grecs ne pénétraient dans les familles riches qu'en qualité de faiseurs de prestiges (3); de simples particuliers en entretenaient à leur solde, parmi leurs parasites ou leurs serviteurs (4). La fausseté des prédictions ne nuisait point aux moyens dont l'incertitude avait été déjà démasquée. Des devins avaient prédit à Pompée, à Crassus, à César, qu'ils mourraient dans une vieillesse paisible (5). Ce souvenir n'empêchait pas Tibère de consulter d'autres devins. La magie devint la base de toutes les sciences; la médecine ne consista plus qu'en formules mystérieuses et en mots barbares. Xénocrate d'A-

(1) Lucien.

(2) Plin. *Hist. nat.* XXV-XXXII. — Suet. *in Ner.* c. 56. et *ibid.* Casaub. — *L'image d'Alexandre le Grand passait pour un talisman très puissant.*

(3) Præstigiatores.

(4) Schmidt, *de sacrif. et sacerd. Ægypt.* p. 116-123.

(5) Cicero *de Div.* II. 47.

phrodisium, dans son livre sur l'art de guérir, n'indiquait pour remèdes que des incantations et des amulettes (1). Ceux à qui l'on dérobait quelque objet précieux, recouraient aux sorciers plutôt qu'aux magistrats (2). Les gouverneurs des provinces interrogeaient des devineresses sur le sort de l'empire. Les empereurs appuyaient d'enchantemens les armées qu'ils envoyaient contre les barbares. Les philosophes faisaient des miracles pour démontrer la justesse de leurs syllogismes. Nous apprenons de Lucien que les seules preuves qui fussent admises en faveur de l'existence des dieux, étaient des apparitions et des prodiges (3). Un ennemi de la religion devait applaudir à cette manière de la défendre. Les ouvrages romanesques qui prirent naissance à cette époque de la littérature déchue, assignent à toutes les passions humaines des causes surnaturelles. Xénophon d'Éphèse, dans ses Amours d'An-

(1) Fabricii *Bibl. græc.* XIII. 452.—Galen. *de simpl. medic. Facultat.* VI. et X. Proœm.

(2) Chrysostom. *Opp.* X. 669. XI. 447.

(3) Dialogue du Menteur.

thia et d'Abrocome (1), nous peint son héroïne prête à mourir d'amour. Aussitôt l'on cherche des prêtres; ils déclarent que les dieux infernaux se sont emparés d'elle, et ils l'exorcisent. On voyait dans ce temps les démons partout et l'homme nulle part.

Cette soif de faire violence aux puissances inconnues, toujours irritée devint féroce faute de pouvoir être satisfaite. La magie fut souillée de sacrifices humains (2). L'on se servit, dans ses rites affreux, de membres encore palpitans, et dépécés avec art, suivant des règles prescrites (3). On enterra vifs des enfans. On les fit expirer de faim, pour examiner leurs entrailles (4), ou dans l'idée que leurs âmes, transformées en mauvais génies, seraient soumises à leurs bourreaux (5).

L'état de l'univers contribuait à précipiter les hommes dans ces tentations insensées et criminelles. Un despotisme sans frein pesait

---

(1) Ephesiac. lib. I.
(2) Juvenal. *Sat.* V. 551.
(3) Horat. *Epod* V. 37.
(4) Ib. 30.
(5) Chrysost. I. 727. VI. 27. X. 669. XI. 44. 603.

sur le monde. Toutes les existences étaient menacées ; l'obscurité offrait à peine une garantie précaire. La crainte du désespoir excitait une ambition forcenée. Il n'était guère plus dangereux d'usurper l'empire que d'être opulent, vertueux, distingué en un mot, de quelque manière. Chacun devait aspirer à tout, parce que personne n'était assuré de rien. Le trône était le désir universel ; parce qu'il était l'unique asile; de là des conspirations toujours renaissantes. Et quoi de plus simple que d'appeler au secours de ces conspirations ces forces invisibles que nul ne révoquait plus en doute, et qui seules pouvaient lutter contre les forces immenses dont la tyrannie était revêtue? Les tyrans eux-mêmes semblaient inviter leurs sujets à s'armer de cette ressource; en poursuivant les meilleurs citoyens sous le prétexte de la magie (1); ils paraissaient rendre hommage à sa puissance.

A ces motifs de terreur et d'inquiétude se joignait la nécessité de remplir une vie que l'esclavage avait dépouillée de tout intérêt. L'on ne sait pas assez, malgré mille exem-

(1) Tacit. *Ann.* XII. 22 et suiv.

ples, dans combien d'égaremens la servitude plonge les humains, et que de douleurs elle leur impose. Il ne s'agit pas seulement des peines positives, des dangers, des humiliations, des spoliations et des supplices ; mais les facultés inoccupées, les nobles dons de la nature condamnés à languir stériles, à périr obscurs ; la pensée et le sentiment refoulés sur l'âme inactive qu'ils oppressent ; ce souffle de mort qui glace le monde intellectuel ; ce vaste linceul étendu par une main de fer sur la partie morale de toutes les existences qui ne sont pas dégradées : ce sont là les maux véritables, d'autant plus cruels, qu'il faut les supporter en silence, et que les victimes ignorent, au milieu de l'univers muet et morne, s'il est des cœurs qui les plaignent, des esprits qui les comprennent et qui leur répondent. De là ces plaisirs sensuels, ces raffinemens de voluptés, ces excès de tous genres, effets du mépris que l'homme conçoit sur lui-même, et qui, épuisant ce qui lui reste encore d'énergie, le livrent sans défense à tous les désordres d'une imagination partagée entre la fatigue et l'effroi. La magie s'empare ainsi des deux extrémités des sociétés, des grands, que

la corruption énerve; du peuple, que l'oppression poursuit et accable. Le vice, au milieu d'une prospérité passagère, demande aux démons des plaisirs, tandis qu'au sein d'un malheur durable la faiblesse leur demande des secours hors de la nature.

Les seuls écrivains qui ne s'abandonnèrent pas sans réserve à cette impulsion furent Plutarque, Apulée et Lucien; encore les deux premiers la combattirent plutôt qu'ils ne lui échappèrent. Ce qui préserva Plutarque des erreurs les plus grossières, c'est qu'il désirait, comme on le verra plus loin, rester fidèle à la religion publique. Apulée, dans son Ane d'or, montre l'intention de se moquer de la magie; mais les détails dans lesquels on le voit s'engager avec complaisance; ses citations exactes d'un grand nombre de formules, d'évocations et d'imprécations; les renseignemens qu'il nous transmet sur la nature des esprits, leur hiérarchie et leur action sur les animaux et les hommes; les longs voyages qu'il entreprit pour se rapprocher des enchanteurs les plus célèbres; l'accusation de sorcellerie que lui attira son mariage avec une veuve qu'il fut soupçonné d'avoir séduite par un art coupable:

toutes ces choses trahissent un esprit qui n'avait pas été toujours exempt des préjugés de son siècle, ou qui du moins ne les avait surmontés qu'après s'être éclairé par son expérience personnelle et par des essais infructueux.

Les attaques de Lucien furent plus franches; mais, comme il attaquait la magie en incrédule et n'offrait rien à sa place, il eut des succès et point d'influence : pour que la magie disparût, il fallait que la religion revînt. On s'exagère beaucoup l'efficacité du ridicule; il n'est puissant que contre un ennemi faible; il détruit les religions usées et les gouvernemens qui chancèlent. En politique, voyez ces esclaves se courber d'autant plus devant le pouvoir, qu'ils s'en moquent en son absence; ils croient s'être justifiés par quelques railleries, et se sentent plus en fonds pour s'avilir. Il en est de même en fait d'opinion : on tremble, et l'on plaisante; et la vanité d'une part, et la crédulité de l'autre, se trouvent à leur aise. Le même public, qui applaudit aux sarcasmes de Lucien, prodigue sa vénération et sa confiance à l'imposteur Alexandre, à cet impudent Paphlagonien,

qui promène dans l'Asie un serpent apprivoisé, avec une tête de carton, comme Esculape qui rend des oracles. Les villes où il réside ne peuvent contenir la foule qui s'empresse sur ses pas. Soixante à quatre-vingt mille pélerins se rendent annuellement auprès de lui. Les généraux s'arrêtent au milieu de leurs expéditions pour apprendre de sa bouche s'ils doivent combattre ou se retirer (1). Les sénateurs l'accablent d'hommages et de présens ; l'un d'eux épouse en pompe sa fille, née de son mariage mystérieux avec la lune, dont il brigue le consentement à force d'hécatombes (2). Les familles les plus illustres lui envoient leurs fils pour lui servir de ministres. Les femmes se font gloire de lui déclarer leur amour, et de s'exposer en public entre ses bras. Les maris s'honorent des caresses qu'il veut bien accorder à leurs épouses. Il indique les auteurs des crimes secrets, et des innocens sont mis à mort sur son ordre. On brûle solennellement les livres qu'il con-

(1) Sévérianus, un des généraux envoyés contre les Parthes.

(2) Rutilianus, sénateur romain.

damné; on repousse comme immondes ou sacriléges les hommes qu'il déclare ennemis des dieux. Les habitans des cités que la peste ravage attachent ses prophéties à la porte de leurs demeures, comme des préservatifs infaillibles. Il donne des avis à Marc-Aurèle, et le vœu des peuples force l'empereur à s'y conformer. Il trompe ainsi l'empire romain, c'est-à-dire la moitié du globe, pendant trente années; et des médailles (1), frappées en son honneur, nous transmettent encore l'image de son serpent miraculeux (2).

Tel est donc l'état de l'espèce humaine; l'incrédulité s'applaudit d'avoir délivré l'homme des préjugés, des erreurs et des craintes, et toutes les craintes, tous les préjugés, toutes les erreurs semblent déchaînés. On a proclamé l'empire de la raison, et tout l'univers est frappé de délire; tous les systèmes se fondent sur le calcul, s'adressent à l'intérêt, permettent le plaisir, recommandent le repos et jamais les égaremens ne furent plus hon-

(1) Spanh. *Diss. de præst. et usu Numism. antiq.* I. 214-215.

(2) Lucian. *in Alex.*

teux, les agitations plus désordonnées, les douleurs plus poignantes : jusque-là enfin qu'une race misérable paraît vouloir descendre aux enfers, pour fuir une terre d'où l'on a banni la divinité.

LIVRE XIII.

DES EFFORTS DE L'HOMME POUR SE RATTACHER A LA RELIGION TOMBÉE.

CHAPITRE I.

Du besoin qu'éprouve l'homme de retrouver une religion fixe et positive.

L'ESPÈCE humaine ne saurait demeurer dans la situation que nous venons de décrire; elle éprouve chaque jour plus vivement et avec plus de douleur le besoin d'une croyance, autour de laquelle puissent se grouper ses espérances, maintenant éparses, et comme errantes et effrayées. La forme de cette croyance doit être stable; l'homme doit pouvoir y compter; il faut qu'il la retrouve aujourd'hui ce qu'elle était hier, et qu'elle ne lui semble pas à chaque instant prête à s'évanouir et à lui échapper comme un nuage. Il faut de plus qu'il la voie appuyée du suffrage de ceux avec lesquels il est en rapport

d'intérêt, d'habitude et d'affection; car, destiné qu'il est à exister avec ses semblables et à communiquer avec eux, il ne jouit de son propre sentiment que lorsqu'il le rattache au sentiment universel. Il aspire, pour sa pensée comme pour sa conduite, à l'approbation des autres, et la sanction du dehors est nécessaire à sa satisfaction intérieure. De là son penchant à prêter à l'antiquité les opinions qu'il professe, de là encore cette violence qui l'entraîne souvent à persécuter les opinions opposées aux siennes, comme si l'existence de ces dernières infirmait les vérités qu'il chérit : de sorte que l'intolérance que l'on attribue à l'orgueil de l'homme a plutôt pour principe la défiance de lui-même et une espèce d'humilité.

Plusieurs des causes qui avaient concouru le plus activement à la décadence de la religion, se réunissent pour favoriser sa renaissance.

Les progrès de la morale avaient décrédité le Polythéisme, en rendant insupportables à l'adorateur éclairé les vices et les imperfections de ses dieux. Mais l'expérience a dévoilé les résultats plus terribles de l'absence

de toute croyance; on peut souhaiter encore que les dieux soient plus parfaits, mais il n'est plus possible de s'applaudir de ce que les hommes sont impies.

Le scepticisme avait sapé toutes les bases de la conviction; mais, en déclarant la raison humaine incapable de parvenir sur aucun objet à la certitude, le scepticisme désarme l'incrédule comme l'homme religieux. Il en résulte que lorsque la tendance de l'espèce humaine est à l'incrédulité, c'est l'incrédulité que le scepticisme favorise; mais quand cette tendance est à la religion, il prête à la religion des armes contre le raisonnement qui veut l'attaquer, et en prouvant à l'esprit que tout ce que la philosophie lui présente comme démontré n'est qu'illusoire, il le porte à chercher une certitude plus haute qui ne se fonde pas sur la dialectique, et que le doute ne puisse atteindre. Du temps de Carnéade, le scepticisme était un motif de tout nier; deux siècles plus tard, c'était une raison de tout croire, preuve manifeste que l'effet isolé de toute opinion particulière est toujours soumis à l'esprit général de chaque époque.

Le retour de l'homme à la religion n'est donc pas moins infaillible que la chute de la religion ne l'était précédemment. Aussi voyons-nous dès ce moment l'incrédulité disparaître. Tous les écrivains qui vont nous occuper sont des hommes religieux, qui se jettent dans différentes routes, qui se divisent, qui s'égarent, mais qui tous ont un même but. Lucien et Sextus Empiricus sont les deux derniers auteurs incrédules.

CHAPITRE II.

Du désir qu'a l'homme de se rapprocher de l'ancienne religion qu'il a rejetée.

Le besoin que l'homme éprouve de retrouver une forme de religion positive est tellement impérieux qu'on le dirait prêt à reprendre celle qu'il vient de briser avec dédain. Il en oublie tous les inconvéniens ; il s'en exagère tous les avantages.

Ecoutez Plutarque décrivant les jouissances du culte public pour qui le pratique avec une conviction sincère. Aucune fête

« aucune cérémonie, aucun spectacle, dit-il, « n'a pour l'homme un charme égal à celui qu'il « trouve dans l'adoration des dieux, dans la « participation aux danses solennelles, aux sa- « crifices et aux mystères. Son âme alors n'est « plus abattue, triste et découragée, comme si « elle avait à redouter des puissances malignes « et tyranniques. Elle est au contraire délivrée « de toute crainte, de toute douleur, de toute « inquiétude, et s'enivre de joies ineffables. « Ces joies sont étrangères à celui qui ne croit « pas à la Providence. Car ni la magnificence « des ornemens, ni la profusion des parfums, « ni l'abondance des vins et des mets ne plaisent « à l'âme dans les rites sacrés. Ce qui lui plaît, « ce qui l'enchante, c'est la persuasion que les « dieux assistent au sacrifice et acceptent avec « bonté ce que la piété leur consacre. Pour « qui n'a point cette persuasion, le temple « est un désert; la cérémonie, une pompe « vaine et lugubre; les prières, des paroles « que la raison désavoue; le sacrificateur, un « vil mercenaire qui égorge un animal sans dé- « fense.

Minucius Félix, dans son Apologie du Chris- « tianisme, prête au païen Cécilius, son ad-

versaire, des discours qui n'indiquent pas avec moins de force l'esprit d'un siècle avide de repasser du doute à une croyance fixe. Cécilius peut être un interlocuteur supposé, et le dialogue, un cadre adopté par l'écrivain; mais il est impossible de méconnaître dans les paroles la disposition caractéristique de l'époque. Quels ne sont pas, s'écrie Cécilius, les bienfaits de la religion! Pleins de la divinité, avec laquelle ils vivent dans l'union la plus intime, les ministres des dieux nous dévoilent l'avenir, nous donnent des préservatifs contre les dangers, des remèdes contre les maladies, des espérances dans nos douleurs, des secours dans nos misères, des consolations dans tous les accidens de la vie. Même durant notre sommeil, nous voyons, nous entendons, nous reconnaissons ces dieux que nous nions pendant le jour, ou que nous offensons par nos parjures. Aussi la conviction universelle de tous les peuples, relativement aux dieux immortels, est-elle inébranlable et profonde, bien que les idées et les raisonnemens qui se rapportent à la religion soient frappés d'incertitude. Loin de nous donc ces hommes qui, remplis d'une témérité sacrilége,

cherchent à détruire ou à ébranler une opinion si salutaire (1) !

L'on reconnaît dans ces transports des cœurs qui aspirent à se rouvrir à l'espoir, à la confiance, à la douceur de se sentir protégés, fatigués qu'ils sont du découragement et de l'abandon où les retiennent, depuis trop long-temps, les doctrines irréligieuses. Naguère on apercevait dans les écrivains une sorte d'irritation contre les entraves dont la religion garrotait leur pensée. Maintenant cette irritation se tourne contre la philosophie qui veut étouffer leurs espérances. Lucrèce décrivait avec enthousiasme le calme et le repos du sage, foulant aux pieds les terreurs d'un autre monde. Plutarque et Cécilius décrivent avec non moins d'enthousiasme le bonheur de l'âme religieuse, retrouvant cet autre monde qu'on avait voulu fermer devant elle.

Ce n'est plus l'utilité de la religion que l'on analyse, c'est son charme qu'on vante. On n'en parle plus comme d'un instrument qui sert à gouverner les autres, mais

(1) Neander, 36-50-62.

comme d'un plaisir qu'on réclame pour soi-même.

CHAPITRE III.

Des hommes qui veulent reprendre le Polythéisme tel qu'il a existé précédemment.

Le premier mouvement de l'homme, dans son retour à la religion, est donc un effort pour se rattacher à celle de ses ancêtres. Mais, lorsqu'il s'agit de revenir à une institution déjà décréditée et tombant en décadence, ceux-mêmes qui désirent lui rendre de l'autorité ou de la faveur, se divisent sur ce qu'il est utile ou possible d'en conserver ou d'en rétablir. Nous avons vu autrefois les philosophes se partager entre différens systèmes, tous également opposés à la croyance publique. Un nouveau partage s'opère, mais tous les systèmes actuels tâchent de se rapprocher de cette croyance.

Un parti se présente, qui veut qu'on retourne au Polythéisme, tel qu'il a été professé dans les temps d'une piété docile, avant le

doutes et les objections philosophiques. Transmis de générations en générations, antérieur à toutes ces spéculations abstraites qui n'aboutissent qu'à de vagues conjectures, n'a-t-il pas, durant une longue suite de siècles, assuré la pureté des mœurs, la tranquillité des états, le bonheur des peuples ? Au lieu de s'abandonner aux tâtonnemens de prétendus sages, qui se démentent et se contredisent, ne vaut-il pas mieux que l'homme adopte, comme règle de la vérité, les enseignemens de ses pères, et qu'il prenne pour guides ces hommes favorisés, illustres ancêtres de la race humaine et disciples des dieux dès l'origine du monde (1)?

Aucun ouvrage contenant ce système d'orthodoxie dans le Polythéisme ne nous est parvenu. Mais Plutarque nous apprend par un exemple quelle était la logique de ses partisans. Les incrédules avaient puisé des objections contre la divinité des oracles dans le style souvent barbare de la Pythie, à peu près comme les incrédules de nos jours ont puisé des objections

(1) Neander, 32-35. — V. le Discours de Cécilius dans Minucius Félix.

contre la Bible dans certaines expressions qui paraissent révoltantes. Les polythéistes orthodoxes, loin de convenir que le style de la Pythie fût barbare, répondaient qu'il ne paraissait tel qu'à une génération indigne d'en sentir les beautés simples et primitives, et que ce n'était pas le langage des dieux qu'il fallait changer, mais les hommes qu'il fallait de nouveau rendre capables d'en apprécier la sublimité (1). Ainsi, loin de capituler avec l'incrédulité sur les imperfections et la grossièreté supposée des notions précédentes, ils affirmaient que ces accusations n'étaient dictées que par le caprice de l'opinion pervertie. Ne courbons pas la religion, disaient-ils, devant des modifications arbitraires; faisons au contraire plier sous son joug les esprits rebelles que l'habitude d'un examen téméraire a corrompus et qui prétendent sacrifier les traditions saintes à leurs vaines et fausses délicatesses. Ce parti voulait qu'on brûlât les livres de Cicéron. Il repoussait les interprétations des philosophes; il prouvait, par des faits incontestables, que les mœurs avaient été d'autant plus sévères qu'on avait

(1) Neaud. 74-76.—Plut. *de Pyth. Oracul.* c. 5 et suiv.

adopté avec une foi plus littérale les fables qu'une raison dédaigneuse affectait de repousser ; il se fortifiait de l'autorité du temps ; il répétait ce qu'avaient affirmé les grands hommes des siècles passés, et il avait cet avantage, qu'il présentait quelque chose de fixe, tandis que ceux qui s'écartaient de son orthodoxie rigoureuse n'offraient rien que de vague et d'indécis. Ses efforts toutefois ne pouvaient obtenir aucun succès. L'homme ne reprend pas du respect pour ce qui a cessé de lui sembler respectable. Au fond de l'enthousiasme apparent pour l'ancien Polythéisme, il y a du calcul. On désire y croire, parce qu'autrefois il rendait heureux, comme naguère on s'efforçait de le maintenir, parce qu'on regardait comme utile que d'autres y crussent; mais sa faiblesse est trop dévoilée, les outrages qu'il a subis sont irréparables. Ces souvenirs planent autour des autels qu'on tâche d'entourer de la majesté qu'ils ont perdue. L'incrédulité n'est plus une preuve de lumières, un sujet de gloire, mais elle est devenue une habitude ; et, de même que dans les commencemens de la décadence des croyances, des réminiscences religieuses im-

portunaient les incrédules, des réminiscences incrédules importunent maintenant les hommes qui voudraient redevenir religieux.

Il faut un culte nouveau, une doctrine jeune et forte, mieux d'accord avec les opinions du moment, une doctrine dont l'étendard n'ait point encore été profané, et qui, remplissant les âmes d'une exaltation réelle, étouffe les doutes au lieu de les discuter, et triomphe des objections en ne leur permettant pas de naître.

CHAPITRE IV.

De ceux qui veulent modifier le fond du Polythéisme, pour en conserver les formes.

Avant de faire ce pas décisif, des partis mitoyens viennent s'offrir. L'un d'eux tente de faciliter la conservation des formes du Polythéisme, en le modifiant pour le rapprocher de l'état de l'opinion, et pour l'affranchir de tout ce qui la blesse.

L'espèce de modification qui se présente le plus naturellement à la pensée, c'est le remplacement de l'anthropomorphisme décrédité

qui fait la base du Polythéisme populaire, par la doctrine plus mystérieuse et plus imposante du Polythéisme sacerdotal.

Nous avons développé les raisons pour lesquelles les religions sacerdotales avaient eu de tout temps beaucoup d'attraits pour les philosophes, même avant la décadence du Polythéisme indépendant. Mais alors la philosophie était trop occupée de sa lutte contre ce dernier Polythéisme, pour avoir le temps de travailler à lui substituer une autre croyance. Elle ne sentait que le besoin de détruire et non le besoin de remplacer. Maintenant qu'elle est dans une disposition contraire et qu'elle voudrait remplir le vide qu'elle a creusé, elle essaie d'accréditer les doctrines des sacerdoces étrangers. Elle commence, dans ce but, par établir que ces doctrines furent de tout temps la véritable et unique religion de tous les peuples. Elle affirme ainsi, d'une part, leur antiquité reculée, de l'autre, leur universalité; elle rassemble soigneusement et ce que le Polythéisme grec avait pu conserver du culte sacerdotal des Pélasges, et ce qu'il avait emprunté des doctrines de l'Orient, doctrines répandues à cette époque dans toute la

Grèce (1). Elle prend donc en réalité pour point de départ le mélange et la confusion des deux espèces de Polythéisme.

Plutarque le déclare expressément : nous ne voyons pas, dit-il, qu'il y ait des dieux différens chez les différentes nations, qu'il y ait des dieux grecs et des dieux barbares, des dieux du nord et des dieux du sud ; mais comme le soleil, la lune, le ciel, la terre, et la mer, sont des choses universelles, et seulement désignées par des noms divers, suivant les pays, il y a aussi, suivant les lieux, différens noms et divers modes d'adoration pour la même sagesse suprême et la même providence (2).

Il est à remarquer que Plutarque, qui vante partout les pratiques du Polythéisme, le bonheur dont l'homme jouit dans les temples, la nécessité et l'utilité des sacrifices, s'exprime ici comme un théiste décidé. C'est qu'en effet, comme nous le prouverons, la tendance de tous les esprits était au théisme; mais aussi c'était vainement que l'on se flattait de

(1) Creuzer, I. 219.

(2) Plutarch. *de Isid.* ch. 23.

conserver les formes d'une religion en lui préférant les bases d'une autre.

Remarquons encore que la philosophie suit dans ses raisonnemens une route tout-à-fait nouvelle. A l'époque précédente, elle avait été conduite à rejeter la vérité de toutes les opinions religieuses, par la considération de ce qu'elles avaient de contradictoire; à présent, elle cherche à démêler, par-delà toutes les contradictions de détail, un assentiment universel, dont elle puisse appuyer la religion (1). Et ce n'est pas seulement dans les cultes divers, mais dans tous les systèmes, dans tous les codes de lois, dans tous les ouvrages de science, d'histoire et de poésie, qu'elle prétend retrouver certaines idées premières, dont les auteurs sont inconnus, mais qui portent en elles une évidence intrinsèque, indépendante de toute démonstration. C'est visiblement l'esprit humain fatigué des chicanes de la dialectique, et appelant le sentiment à son aide pour reconstruire ce que la dialectique avait renversé. Mais le sentiment n'est encore ni assez fort ni assez profond pour triompher

(1) Neand. 47-48.

sans assistance étrangère. Plutarque invoque l'autorité des anciens et surtout le témoignage des faits historiques, parce que l'époque antérieure n'attachait de l'importance qu'aux faits. Nous verrons plus tard le sentiment, plus sûr de son empire, dédaigner ces faits, et vouloir découvrir toutes les vérités par lui-même. Platon, non moins instruit que Plutarque, fait de l'érudition un usage beaucoup moins fréquent que lui.

Cependant la philosophie ne peut adopter le Polythéisme sacerdotal sous la forme populaire; cette forme, avec ses sanglans sacrifices, ses orgies bruyantes, ses licencieuses pratiques, est plus révoltante mille fois que celle que la philosophie à cru devoir rejeter. On se tourne donc vers la partie occulte des religions soumises aux prêtres. Révolution singulière! La religion publique du sacerdoce, lorsqu'elle avait pénétré en Grèce, était devenue dans les mystères un culte secret; et voici que les philosophes essaient de rendre la doctrine secrète un culte public.

Cette réforme du Polythéisme ne ressemble point à celle qui avait eu lieu, lorsque cette religion était encore dans sa force. Alors l'es-

prit humain, principalement occupé des relations des hommes entre eux, avait travaillé surtout à perfectionner la partie morale de la religion. Actuellement habitué à l'abus des abstractions, et en même temps imbu des allégories des prêtres, il fonde ses améliorations sur ses subtilités de métaphysique et ses hypothèses de science.

Plutarque, que nous avons déjà cité, peut être regardé comme l'organe de cette école philosophique; les historiens de la philosophie le placent d'ordinaire parmi les nouveaux platoniciens. Son admiration pour Platon et son attachement au platonisme, de préférence à toutes les autres sectes, peuvent le ranger dans cette catégorie. Néanmoins la naissance du nouveau platonisme proprement dit est postérieure de plus d'un siècle à la mort de Plutarque (1). On trouve en lui le germe de tout ce que Plotin, Porphyre et Jamblique enseignèrent ensuite. Il croit aux

(1) Plutarque mourut l'an 120 de Jésus-Christ, et Ammonius Saccas, réputé d'ordinaire le fondateur du nouveau platonisme, l'an 243 de Jésus-Christ. Brucker, II. 180 et 205.

songes, aux prophéties; il détermine avec réflexion et gravité les différens ordres des dieux et des démons, les qualités particulières à chacun d'eux et leur action salutaire ou malfaisante (1). Mais il n'admet toutes ces notions que comme plusieurs philosophes antérieurs les avaient admises, et comme les professait la majorité des polythéistes. S'il en parle plus fréquemment que les écrivains qui l'ont précédé, s'il montre une conviction plus ferme, c'est que son siècle agissait sur lui. Il ne fait point du commerce des génies ou démons avec les hommes le fondement de toute sa doctrine, la règle unique de sa conduite et le seul but de la vie. Partis des mêmes principes que lui, les nouveaux platoniciens ne tardèrent pas à suivre une autre route, et furent entraînés à des résultats dont il n'avait eu aucune idée.

L'on ne peut regarder Plutarque comme un philosophe distingué. Il avait un grand talent d'historien, un jugement sain dans les choses pratiques et un sens moral, noble et pur. Il

(1) *De Gen.* Socr. — Consol. *ad Uxor.* — *De Iside et Osiri.* — *De Oraculorum Defectu.*

joignait à ces qualités une grande expérience, résultat d'une carrière entière et variée. Professeur de philosophie à Rome et versé dans la littérature et les usages romains, élevé au consulat par Trajan, ensuite préfet d'Illyrie, nommé par Adrien procurateur de la Grèce, et, dans sa vieillesse, prêtre d'Apollon, il put réunir aux recherches de l'érudition la connaissance des hommes. Mais, comme philosophe, il n'est guère que compilateur, et sa prétention à former des combinaisons qui lui fussent propres le rend compilateur, inexact et interprète fantastique des doctrines qu'il rapporte. L'objet favori de ses études fut toujours la religion égyptienne, et toutefois il n'est pas d'accord avec lui-même sur la manière dont il en envisage les premières bases. Tantôt les divinités de l'Égypte sont pour lui les dieux de tout l'univers, adorés jadis par tous les hommes, et considérés à tort par les Grecs comme particuliers à l'Egypte; d'autres fois, ce sont les symboles des élémens et des forces physiques de la nature; d'autres fois encore, il applique leurs désignations aux diverses abstractions de la philosophie platonicienne. Ses ouvrages renferment beaucoup

de faits précieux et d'idées intéressantes ; mais tout est isolé, rien ne forme un ensemble ; il n'y a point d'accord, point de relations entre les parties.

Malgré ces défauts, Plutarque devient pour nous, par les circonstances, d'une importance extrême. Il est, ainsi que nous l'avons dit, le seul représentant du parti qui voulait rallier les hommes autour du Polythéisme, en donnant à cette croyance un sens plus profond et une tendance plus épurée.

Ce parti se trouve dans une singulière situation. Il a conservé tous les souvenirs de l'école précédente, le mépris pour l'anthropomorphisme, la répugnance pour les fables scandaleuses, la haine pour la superstition. Cette haine se fortifie même des exemples qu'il a sous les yeux, car il appelle superstition le délire qui précipite ses contemporains dans la magie. Mais il éprouve en même temps le besoin dominant de l'époque actuelle et la soif d'une croyance fixe. Il voudrait même que cette croyance eût quelque chose de plus positif, et que ses formes parlassent plus aux sens que ne le voulaient les philosophes les plus religieux des âges antérieurs, parce que

l'expérience lui a prouvé qu'une religion purement abstraite ne peut avoir aucune influence. C'était en repoussant de la religion tout anthropomorphisme qu'on lui avait ôté toute vie et toute force (1). L'idée d'une providence particulière s'occupant de tous les détails ayant paru de l'anthropomorphisme, l'on avait imaginé que la Divinité ne s'intéressait qu'à la conservation de l'ensemble, et que le monde roulait éternellement dans un cercle tracé par une nécessité inflexible. A quoi bon, dans cette hypothèse, un culte, des vœux, des sacrifices, qui ne changent rien à cette nécessité? A quoi bon des prières, dont le sort est de n'être jamais exaucées? L'action de confier aux dieux une forme ou des attributs quelconques n'étant encore que de l'anthropomorphisme plus ou moins déguisé, l'on avait séparé la définition de la Divinité de tout ce qui pouvait tenir à ses attributs ou à sa forme ; mais on avait retranché par-là tout ce qui servait de base à la religion du peuple, tout ce qui l'aidait à s'en faire une idée, tout ce qui motivait enfin ces actes d'adoration,

(1) La même marche des idées se remarque ailleurs.

soit aux pieds des autels, devant les simulacres divins, soit en présence des astres, simulacres éternels, représentans visibles des souverains célestes du monde. C'était saper à la fois les deux espèces de Polythéisme.

La secte nouvelle marche donc péniblement entre deux écueils, entre l'anthropomorphisme qu'elle dédaigne, et l'abstraction qu'elle redoute. Elle veut que la nature divine, dont elle se fait les idées les plus métaphysiques, ait pourtant des symboles visibles qui frappent les regards et captivent l'imagination. Elle avait remporté une grande victoire et facilité sa marche en substituant au culte des simulacres de bois, de pierre ou d'airain, les hommages rendus à ces flambeaux magnifiques, qu'une main puissante a suspendus dans l'immensité des airs, et soumis à des mouvemens harmonieux et réguliers. Elle remplace ainsi le Polythéisme par l'astrolatrie; en mettant néanmoins au-dessus des astres, des dieux invisibles dont ces astres ne sont que les éclatans symboles. Elle commande à l'homme de ne pas oublier dans l'adoration de ces symboles les êtres supérieurs qu'ils ne font que représenter, oubli fu-

neste, confusion déplorable qui, dit-elle, a plongé les esprits faibles dans la superstition et précipité les têtes fortes dans l'athéisme (1). Mais elle veut en même temps que ces symboles soient adorés, car elle craint toujours de voir le genre humain retomber dans la froide indifférence qui est le résultat d'une trop grande abstraction. Elle reconnaît donc en eux une certaine nature divine, qui motive et qui mérite un culte; et, pour colorer cette combinaison de deux assertions contradictoires, elle suppose des relations secrètes et en quelque sorte symétriques entre les symboles et les dieux.

Laissons ici parler Plutarque; si nous ne l'entendons pas complètement, c'est qu'il ne s'est pas bien compris lui-même; comme nous savons le but qu'il se propose, il en sera d'autant plus instructif de le voir se débattre et se perdre dans les efforts pour y atteindre.

Le symbole d'Apollon, nous dit-il, c'est le soleil. L'action d'Apollon sur le monde des esprits est représentée par l'action du soleil sur le monde des corps. Ce soleil met en activité la

(1) Plut. *de Isid. et Osir.* cap. 67.

faculté de la vue. Apollon exerce la même influence sur les facultés de l'âme les plus élevées et les plus faibles ; mais le soleil distrait l'homme de la connaissance d'Apollon, dont il est le symbole, en ce qu'agissant sur l'âme par les sens, il captive son attention et la détourne de l'idée de la Divinité principale (1). Cependant nous devons aimer et estimer ceux qui rendent un culte à la nature divine dans ce qu'ils connaissent de plus précieux et de plus parfait. Ils sont à quelques égards dans l'illusion d'un songe ; mais c'est le plus noble des songes. Il faut les élever, si nous le pouvons, jusqu'à l'adoration de la Divinité, de manière qu'ils vénèrent, comme ils le doivent, la force inaperçue et vivifiante, à côté du symbole visible qui, dans une sphère inférieure, représente et remplace cette force (2). On voit ici la philosophie incertaine entre deux directions opposées, s'agiter dans un mouvement double et destructif de lui-même.

La même distinction reparaîtra à une épo-

(1) Plut. *de Pyth. Oracl.* c. 12.

(2) Opinions de Plutarque.

que encore plus voisine de la chute du Polythéisme ; les mêmes subtilités se reproduiront, mais comme le danger sera plus grand, l'on insistera plus fortement sur l'adoration des symboles visibles, que Plutarque paraît plutôt permettre que recommander.

Tout le reste de ce système porte l'empreinte de cette double intention. Ces philosophes veulent que les dieux veillent sur le monde, non seulement en le gouvernant par des lois générales, mais en en dirigeant les détails, par une providence spéciale et particulière. Ils admettent les communications immédiates du ciel avec la terre, les apparitions, les inspirations, tout le merveilleux, en un mot, que l'ancien Polythéisme consacrait ; mais ils n'ont pas oublié à combien d'allégations et de railleries amères, ce merveilleux a été en butte, de la part des philosophes leurs prédécesseurs, comment les ruses des prêtres ont été dévoilées, leurs réponses ambiguës livrées au ridicule, leur style même et leur poésie soumis à une analyse malveillante et à des critiques grammaticales. Ils recourent, pour résoudre ces objections et pour désarmer ces railleries, à de nouvelles

distinctions non moins recherchées que les premières.

C'est un spectacle curieux de voir la raison déclarant elle-même qu'elle n'est éclairée que par ses propres lumières, et s'exerçant néanmoins sur des objets qui d'ordinaire sont considérés comme au-dessus d'elle, traitant, suivant les règles de la dialectique et de la logique, les révélations, les inspirations et les prodiges, et soumettant ces choses à des règles de critique et à une série de syllogismes purement humains.

« Il faut distinguer, dit Plutarque, entre la divinité et son organe. Chaque être, dont la divinité se sert pour se révéler à l'homme, transmet l'inspiration divine, conformément à sa nature. L'individualité de cet être n'est pas détruite et c'est à cette individualité, et non pas à la divinité qui se manifeste en elle, qu'on doit attribuer ce qui peut être défectueux dans la manifestation (1). Le propre d'un organe consiste à exprimer ce qu'il est destiné à faire connaître, aussi exactement qu'il le peut. Mais

(1) *De Pyth. Orac*, cap. 21.

cette expression ne saurait être complètement pure. Il s'y mêle toujours quelque chose d'étrange qui provient de l'imperfection de l'organe ; la nature des dieux est par elle-même invisible et impalpable ; pour se dévoiler à nous, elle emprunte un intermédiaire et la nature de cet intermédiaire se mêle à la nature divine. Plutarque prouve cette distinction par les convulsions de la Pythie, effet de la lutte de l'individualité mortelle et du principe céleste, qui veut soumettre cette individualité pour en faire son instrument. C'est ainsi qu'il justifie la rédaction des oracles, rédaction souvent fautive, quelquefois barbare, et que nous avons vue décréditée comme telle. Ce qui vient du dieu, dit-il, c'est l'inspiration, la lumière, la connaissance de l'avenir ; le langage, l'expression vient des hommes, et peut en conséquence être tour à tour sublime ou défectueuse (1).

A cette justification, il en ajoute une autre, que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'elle nous paraît singuliè-

(1) Plut. *in* l. l.

rement caractéristique de l'époque. Dans les âges reculés, dit-il, les hommes aimaient dans leurs habitudes, dans leurs vêtemens, comme dans leur style, la magnificence et l'éclat. La poésie était le langage de la vie. Les choses symboliques et énigmatiques avaient par cela seul une apparence sainte et divine. Aujourd'hui, au contraire, les hommes préfèrent la simplicité; tout ce qui est emphatique et mystérieux leur inspire de la défiance (1).

Les efforts du Polythéisme pour éblouir ses sectateurs devenaient inutiles. Les dieux étaient forcés de modifier leurs paroles, par déférence pour le progrès des idées. Plutarque exprimait ainsi, sans le savoir, le besoin d'une religion nouvelle.

C'est particulièrement lorsqu'ils traitent des oracles, des auspices, des divers genres de divination, que ces philosophes se trouvent embarrassés. Ils savent que l'espérance d'être initiés aux choses futures est l'un des plus puissans motifs qui rattachent l'homme à la religion. Ils sentent que, dans l'affaiblissement universel de toute croyance, aucun motif n'est

(1) *De Orac. Pyth.* cap. 25.

à négliger, et ne peuvent se résoudre à renoncer au plus efficace. Mais ils ne se déguisent pas que leur génération est trop éclairée pour croire qu'à chaque instant, pour chaque individu, dans chaque sacrifice, les lois de la nature soient bouleversées, et l'enchaînement des causes et des effets suspendu. Ils essaient donc de concilier deux choses tout-à-fait incompatibles : l'une, l'observance des lois générales et régulières de cet univers; l'autre, le sens attaché aux phénomènes particuliers, comme signes de ce qui doit arriver, et comme réponses faites par les dieux aux questions de ceux qui les viennent consulter. Les plus anciens théologiens et les plus anciens poètes, dit Plutarque, n'apercevaient pourtant que l'action de la Divinité et ne comptaient pour rien les causes naturelles et nécessaires; les philosophes qui vinrent après eux, et qui avaient découvert ces causes, voulurent tout expliquer par elles et ne reconnurent nulle part l'action d'un principe divin. Mais ce sont deux sphères d'idées tout-à-fait différentes, et dont l'une ne nuit point à l'autre (1).

(1) *De Defect. Orac.* cap. 48.

Le physicien enseigne l'origine et l'enchaînement des phénomènes. L'augure y démêle l'intention spéciale qui est renfermée dans ces choses, considérées comme signes. La connaissance de la nature n'est donc en aucune contradiction avec la croyance dans les auspices et les augures. Ceux qui prétendent qu'aussitôt que la cause naturelle d'un phénomène est dévoilée, ce phénomène ne peut être un signe, ne remarquent pas qu'avec cette manière de raisonner, rien de ce que l'homme crée d'artificiel ne pourrait lui servir de signe, dès qu'on en aurait connu la cause (1).

C'est un sophisme assez ingénieux, bien que sa réfutation soit aisée. Les signes artificiels que l'homme se crée ne sont assujettis à aucun ordre, indépendamment de leur qualité de signes, au lieu que les phénomènes naturels, étant soumis à des lois générales, ne peuvent à la fois obéir à ces lois et se diversifier néanmoins de manière à être des signes applicables aux événemens de chaque

(1) Les philosophes n'ont pas ignoré ces inconvéniens.

jour. Une éclipse de soleil ne saurait être le signe précurseur de la perte d'une bataille ou de la mort d'un prince dès qu'il est reconnu que cette éclipse a pu être calculée vingt siècles auparavant.

Les philosophes composent ainsi une religion tout entière de distinctions insaisissables et de notions incompatibles, une religion qui ne peut avoir ni la faveur de la popularité comme l'ancien Polythéisme, ni l'appui du raisonnement comme les systèmes philosophiques. Il est clair que leurs tentatives doivent être infructueuses. Leur doctrine, trop absurde pour les esprits qui raisonnent, est trop abstraite pour ceux qui ne réfléchissent pas (1). L'état de l'opinion reste donc le même. Elle continue à flotter entre l'incrédulité comme théorie, et la superstition comme pratique.

Aussi Plutarque se consume-t-il en vains combats contre ces deux ennemis, et ces combats le jettent dans de nombreuses inconséquences, parce que, suivant que ses efforts

(1) La philosophie peut corriger la religion, mais elle ne peut la remplacer.

se dirigent contre l'un, il traite l'autre avec plus d'indulgence. Dans son Traité contre la superstition, il dit qu'elle est plus funeste que l'athéisme; et, dans ses attaques contre les Epicuriens, il déclare l'athéisme plus dangereux que la superstition.

LIVRE XIV.

DE LA TENDANCE UNIVERSELLE VERS L'UNITÉ, CETTE ÉPOQUE DE L'ESPÉCE HUMAINE.

CHAPITRE I.

Preuves de l'universalité de cette tendance.

Les vacillations, les contradictions, les inconséquences des philosophes que nous avons peints dans le livre précédent ne sont pas toutefois les seules ou les principales causes qui s'opposent à leurs succès. Ils ont à lutter contre une cause d'une nature plus générale et contre laquelle leurs efforts sont inutiles; c'est la tendance universelle de cette époque vers l'unité.

Nous avons montré que la tendance vers l'unité avait été de tout temps une partie essentielle du sentiment religieux. Les peuples, polythéistes eux-mêmes, tâchent de réunir en une seule idée l'ensemble de leurs divinités multipliées pour les adorer avec plus de fer-

veur et de zèle ; ils en font une masse indivisible, afin que leur vénération ne soit pas distraite par une notion de diversité qui morcèle leur impression et la rend moins complète et moins profonde. Les Romains, lorsqu'ils parlaient des dieux immortels, réunis et pour ainsi dire confondus par la pensée, éprouvaient un tout autre respect que lorsqu'ils énuméraient leurs divinités partielles. Il en était de même lorsqu'ils imploraient le Jupiter très grand et très beau, devant lequel disparaissaient momentanément tous les autres dieux.

Diverses causes s'opposent long-temps au triomphe de cette tendance : l'ignorance qui assigne à chaque effet de détail une cause à part ; l'égoïsme dont l'effort, contraire à celui du sentiment, divise la puissance divine pour la mettre plus à sa portée ; le raisonnement même qui se fonde sur les témoignages trompeurs des apparences extérieures.

Mais l'ignorance s'est dissipée, l'égoïsme s'est éclairé malgré lui, le raisonnement s'est perfectionné par l'expérience. Plus la régularité des effets est évidente, plus l'unité de la cause devient vraisemblable. La vue des désordres, des bouleversemens, des excep-

tions en un mot à la règle générale, avait procuré au Polythéisme sa priorité. Il est connu maintenant que ces exceptions ne sont qu'apparentes. Le Polythéisme perd donc à la fois tous ses appuis.

En même temps le besoin du théisme se fait sentir plus fortement que jamais à l'homme. Il est parvenu au dernier terme de la civilisation. Son âme, rassasiée, fatiguée, épuisée, s'inflige à elle-même ses propres souffrances, plus amères que celles qui lui viennent du dehors. Que ferait-il contre ces souffrances des dieux grossiers, dont la protection toute matérielle suffisait à ses ancêtres ignorans, à ses pères absorbés dans les intérêts actifs d'une civilisation naissante? Que ferait-il du fétiche qui ne procurait au sauvage qu'une chasse ou une pêche abondante? Que ferait-il de ces divinités de l'Olympe qui, ne sévissant que contre les crimes, ne préservent leurs protégés que des malheurs extérieurs? Il lui faut d'autres dieux qui le comprennent; le raniment, lui rendent une force qu'il n'a plus, le sauvent de lui-même, sondent ses plus secrètes blessures, et sachent y verser d'une main secourable les bienfaits d'une indulgente

pitié ; il lui faut des dieux pareils, ou plutôt il lui faut un dieu semblable : or plusieurs divinités bornées dans leurs facultés, divisées d'intérêts, imparfaites par cette division même, ne sauraient remplir ces fonctions délicates.

Aussi l'unité devient-elle l'idée dominante de tous les systèmes, tant religieux que philosophiques. Cette idée pénètre partout ; elle est célébrée par les poètes ; elle est réclamée par les érudits, comme la découverte oubliée de l'antiquité la plus reculée ; elle est enseignée par les moralistes ; elle se glisse jusque dans les ouvrages des écrivains, sans réflexion propre, et se reproduit sous la plume des simples compilateurs.

Quand cette doctrine d'unité ne compose pas la partie principale et avouée d'une philosophie, elle est annoncée comme résultat. Quand elle n'est pas sur le devant du tableau, vous l'apercevez en perspective. Ici vous la voyez réunie aux systèmes incrédules ; là, combinée avec la croyance populaire ; plus loin, présentée comme l'explication de cette croyance.

CHAPITRE II.

Traces et causes de cette tendance dans les religions soumises aux prêtres.

Avant de montrer comment le besoin d'unité, que les philosophes s'efforçaient vainement de satisfaire, a été satisfait, et par quelle route une grande partie de l'espèce humaine a passé du Polythéisme au théisme, nous devons traiter de ce même besoin d'unité dans les religions sacerdotales.

Lorsqu'une opinion devient dominante, toutes les notions éparses qui erraient confusément, sans direction fixe et sans lien commun, se groupent autour d'elle et la fortifient. Or, nous avons dit que le théisme était une des opinions qui, dans les religions soumises aux prêtres, font toujours partie de la philosophie occulte du sacerdoce. Le Polythéisme, qui également en fait toujours partie, conduit à l'unité par une autre route. La notion de la suprématie d'un Dieu sur les autres, suprématie plus ou moins absolue, mais toujours très marquée et inhérente aux religions sacerdotales, les prépare aussi à passer du Po-

lythéisme à la doctrine de l'unité. La spiritualité a le même effet ; par l'opposition sourde dans laquelle elle se trouve avec le Polythéisme dès qu'on l'y introduit, opposition dont nous avons expliqué la cause.

En conséquence, même dans les religions sacerdotales, il vient une époque où le besoin de l'unité se faisant universellement sentir à l'homme, et son cœur et son esprit étant d'accord sur cette matière, les prêtres sont obligés de modifier la doctrine qu'ils enseignent, suivant le progrès des idées.

Ceci n'est point en contradiction avec nos assertions précédentes sur le penchant du sacerdoce à retenir les opinions comme les pratiques religieuses dans une éternelle immobilité. Il en résulte seulement que les progrès sont plus lents et les changemens plus imperceptibles dans les religions sacerdotales. Elles changent intérieurement, et leur extérieur reste le même, tandis que les religions indépendantes des prêtres se modifient extérieurement, et que chaque modification partielle est visible.

Il ne fallait que huit siècles à l'esprit humain en Grèce pour arriver à l'époque où il

devait s'affranchir du Polythéisme. L'Inde a probablement employé des milliers d'années pour faire le même chemin, et bien que près du but aujourd'hui, les symptômes de la révolution qui s'opère dans la doctrine indienne, sont infiniment moins manifestes qu'ils ne l'étaient dans la religion grecque à la même époque.

Ce qui confirme à nos yeux cette conjecture, c'est que nous voyons à la même époque, à Rome, quelque chose de pareil dans cette folie d'Héliogabale, dans cette fureur intolérante, avec laquelle il voulut établir le culte du soleil comme Dieu unique, déclarer tous les autres dieux serviteurs de celui-là, lui attribuer tout ce qui leur appartenait, le palladium de Minerve, le feu de Vesta, les fonctions sacrées de Mars, lui consacrer toutes les cérémonies mystérieuses dans lesquelles il s'était fait initier pour les connaître; en un mot, fondre dans cette religion unitaire toutes les religions, y compris le judaïsme et le christianisme (1). Il y avait là une tendance frénétique, mais incontestable vers l'unité; c'était la démence même obéissant à l'esprit du siècle.

(1) Lamprid. *Vita Heliog.*

CHAPITRE III.

De la conduite des prêtres relativement à la tendance vers l'unité.

Plusieurs écrivains ont prétendu que le but de l'ordre sacerdotal, tant dans les religions qu'il a dirigées que dans les mystères du Polythéisme indépendant, avait de tout temps été l'établissement du théisme. C'était attribuer aux prêtres un projet qu'ils n'ont pu former; toutes les corporations religieuses qui existaient à l'époque où le théisme a conquis la terre, se sont opposées à son établissement, et en ont été victimes.

Il y a néanmoins dans cette hypothèse une vérité que ses auteurs n'ont pas démêlée; les choses humaines ont une marche progressive, indépendante des hommes, et à laquelle ils obéissent sans la connaître. Leur volonté même y est comprise, parce qu'ils ne peuvent jamais vouloir que ce qui est dans leur intérêt, et que leur intérêt dépend des circonstances coexistantes. Prenez quelque classe que ce soit; suivez jusqu'au bout l'ensemble de son histoire. Cette classe vous pa-

raîtra, presque dès son origine, avoir agi d'après un plan, parce qu'elle aura suivi la marche que les progrès environnans lui imprimaient. Ainsi les philosophes français semblaient, depuis Bayle, avoir prémédité la révolution française; ainsi l'on a célébré les Romains, comme ayant aspiré, dès la fondation de leur bourgade, à la conquête du monde.

Il en est de même du sacerdoce relativement au théisme.

Comme il est dans la nature des choses que l'homme se rapproche de cette opinion, les prêtres cherchent à la concilier avec leurs doctrines antérieures. Ils y répugnent d'autant moins qu'il leur paraît facile de les plier à leur intérêt.

Le théisme, dominé par le sacerdoce, est plus avantageux à son autorité que le Polythéisme.

En conséquence, les prêtres s'emparent volontiers de la tendance de l'homme vers l'unité; ils en font une partie de leur doctrine secrète, et graduellement ils la laissent s'introduire sous divers déguisemens dans la religion publique, mais sans avouer au peuple

la modification qui s'opère, et tout en combattant d'autres classes d'hommes qui marchent dans le même sens, car les prêtres ont ici deux écueils à craindre : le premier, d'encourager l'irreligion déjà trop répandue, en accréditant le doute ou le mépris des anciennes divinités ; le second, de favoriser les philosophes qui introduisent dans le Polythéisme un esprit très différent de l'esprit sacerdotal.

La marche des prêtres est donc incertaine et embarrassée. Ils arrêtent de temps en temps l'impulsion que d'autrefois ils accélérent. Mais en dépit de leur mouvement double et de leurs précautions ombrageuses, l'opinion croît et se fortifie.

Ce que nous disons ici des religions sacerdotales s'applique également aux mystères, et aux ministres qui y président, puisque les mystères ne sont autre chose, ainsi que nous l'avons démontré, qu'une imitation du Polythéisme sacerdotal dans le Polythéisme indépendant.

Il résulte encore de l'action des prêtres, sur la tendance vers l'unité, une différence qui porte sur la forme que cette notion revêt

dans les religions sacerdotales, et qui ne ressemble ni à celle qu'elle reçoit de la main des philosophes, ni à celle que le zèle religieux lui inspire.

Les prêtres du Polythéisme sacerdotal, lors même qu'ils laissent augurer aux profanes que le théisme est le sens caché de la religion populaire, ne présentent point ce théisme comme une erreur dans laquelle l'esprit humain était tombé, mais au contraire, comme l'une des manifestations de la Divinité en faveur de l'homme. Le Dieu unique n'est point l'ennemi des dieux qui l'ont précédé. Ces dieux ne sont ni des êtres malfaisans, qui ont usurpé son rang et son nom, ni des idoles imaginaires, devant lesquels l'homme a brûlé un encens ridicule et sacrilége; chacun d'eux est une portion de la Divinité suprême. Ils ont existé réellement, parce qu'elle a daigné paraître sous leur figure, dicter leurs prédictions, animer leurs simulacres. Les adorer, loin d'être un crime, est une action méritoire (1), inférieure en valeur, peut-être, à l'adoration de l'Etre tout-puissant et infini, mais

(1) V. les Livres sacrés des Indous.

procurant néanmoins à l'homme des récompenses proportionnées à la nature des hommages qu'il leur rend. La doctrine de l'unité, lorsqu'elle vient du dehors, cherche à terrasser le Polythéisme, mais lorsqu'elle se forme au sein des corporations sacerdotales, elle s'efforce de le ménager, parce que l'intérêt de ces corporations leur fait une loi de ne pas déclarer mensonger et obscur le culte qu'elles ont enseigné long-temps, qu'elles enseignent encore. De là, tantôt des explications subtiles qui aboutissent au panthéisme ; tantôt des retours apparens à la pluralité des dieux.

LIVRE XV.

D'UNE SECTE QUI CHERCHE A CONCILIER LE BESOIN D'UNITÉ AVEC DES FORMES DE POLYTHÉISME.

—

CHAPITRE I.

D'une secte qui cherche à satisfaire le besoin d'unité qu'éprouve l'espèce humaine, sans renoncer complètement aux formes du Polythéisme.

UNE secte cherche à satisfaire ce besoin d'unité, sans repousser les réminiscences du Polythéisme. C'est la dernière dont l'histoire de la philosophie fasse mention. Son système est le dernier effort de l'esprit humain, pour ne pas rejeter tout ce qu'il a cru, et pour atteindre en même temps ce qu'il a besoin de croire. Cette secte est celle des nouveaux platoniciens. Ils ont été jugés toujours d'une manière défavorable par les partis les plus opposés. Les chrétiens les ont décriés comme les défenseurs du Polythéisme. Les incrédules

des temps modernes, voyant en eux des enthousiastes et des fanatiques ont profité de l'occasion pour déclamer contre l'enthousiasme et le fanatisme. Nous convenons avec les premiers que cette secte a eu le malheur de défendre quelques-unes des formes d'une religion qui n'était plus susceptible d'être défendue. Nous convenons avec les seconds que les nouveaux platoniciens se sont jetés dans un système d'exaltation et d'extase qui en a fait des visionnaires. Mais a-t-on suffisamment examiné jusqu'à quel point ce tort et cet excès étaient le résultat naturel de leur situation et l'erreur inévitable de l'esprit humain, lorsque l'absence de toute croyance l'a livré à l'agitation et à la douleur du sentiment religieux condamné au vague et cherchant en aveugle une forme dont il puisse s'appuyer? On n'a voulu reconnaître dans cette secte que la conception de ce qui avait existé jusqu'alors et non l'effet de la tendance universelle vers ce qui devait exister ensuite. On lui a reproché de s'être obstinée à maintenir, par des abstractions inintelligibles, une religion déchue, sans considérer que les progrès des lumières l'avaient poussé sur l'extrême frontière de cette

religion. Elle y rencontrait des ennemis qui, d'accord avec elle, sans le savoir, sur plus d'un objet, ne voulaient pas s'entendre, et elle était forcée de combattre avec les armes qu'elle avait en main.

—

CHAPITRE II.

Point de vue sous lequel nous envisageons les nouveaux platoniciens.

L'exposition complète du platonisme nouveau nous sortirait des bornes de notre ouvrage, comme l'aurait fait celle des autres systèmes de philosophie dont nous avons eu à traiter précédemment. Elle aurait même pour nous un inconvénient de plus; les partisans de ce système, fondés sur la métaphysique la plus abstraite, et néanmoins, ayant pour but de ramener l'homme à l'enthousiasme religieux le plus exalté, ont dû, pour arriver au résultat qu'ils se proposaient, par une route si peu propre à les y conduire, se permettre de fréquens sophismes, recourir à d'excessives subtilités, et changer quelquefois, sans en

avertir, la signification toujours équivoque des expressions qu'ils employaient. Nous aurions à examiner chacun de leurs argumens à part, à relever une foule de raisonnemens d'une inexactitude imperceptible, mais progressive, et à définir chaque mot, pour remarquer les déviations graduelles par lesquelles ces philosophes faisaient successivement un pas de plus vers le terme qu'ils voulaient atteindre. Ce travail nous jeterait dans des subtilités que personne aujourd'hui n'est disposé à voir approfondir, même quand c'est pour les réfuter.

Nous ne rapporterons donc des hypothèses du nouveau platonisme que ce qui est indispensable pour montrer en quoi elles composaient une véritable religion; c'est-à-dire en quoi elles étaient un effort pour rétablir la communication interrompue entre la terre et le ciel, et pour rendre à l'homme l'accès auprès de la Divinité dont il se trouvait séparé par la chute de la croyance publique.

Nous suivions autrefois les anciens philosophes de la Grèce dans tous les pas qu'ils faisaient pour s'éloigner de la religion, nous

suivrons les nouveaux platoniciens dans tous ceux qu'ils font pour s'en rapprocher.

—

CHAPITRE III.

Élémens du platonisme nouveau.

Les élémens du platonisme nouveau étaient, d'une part, les principaux dogmes que nous avons trouvés dans les religions sacerdotales, le système d'émanation, la chute de l'homme, la démonologie; de l'autre, les abstractions les plus insaisissables de la philosophie grecque; et, de la troisième, la croyance la plus absolue dans tout ce que l'astrologie, la divination et la magie offraient de merveilleux.

La réunion de ces trois élémens, qui nous paraissent incompatibles, avait déjà été essayée par les nouveaux pythagoriciens. L'abstraction les avait conduits au panthéisme, car ils n'admettaient qu'une substance unique, qu'ils appelaient Dieu, et qui, à l'origine du monde, s'étant divisée en matière et en forme, avait cessé d'exister par elle-même. Cependant leur passion pour le merveilleux s'était emparée de ce panthéisme, en supposant que la Divi-

nité, ainsi transformée était, pour ainsi dire, en état de chrysalide, et se développait sous mille apparences successives (1), ce qui ouvrait un vaste champ à la magie, et à ces opérations surnaturelles qui influaient sur cette série de métamorphoses divines. Bientôt les nouveaux pythagoriciens se fatiguèrent de la partie abstraite de leur doctrine, et, se livrant exclusivement à sa portion merveilleuse, finirent par n'être que de vulgaires sorciers, qui n'appuyaient presque d'aucune théorie leurs pratiques individuelles et isolées. Les nouveaux platoniciens, au contraire, cherchèrent la théorie de cette pratique. Ils essayèrent de rester fidèles à la fois au merveilleux et à la métaphysique, et de combiner l'un et l'autre. Le but certes était chimérique. Mais c'était le seul qu'à cette époque l'esprit humain pût admettre; le seul qui pût lui inspirer de l'intérêt et le réveiller de son apathie. Quand l'homme éprouve un besoin impérieux, moral ou physique, toute philosophie qui lui parlera contre ce besoin, ne sera pas écoutée. Ce n'est pas que les nouveaux platoniciens, ayant senti

(1) Apollon. Tyan. *Ep.* 59.

cette vérité, eussent adopté une philosophie comme moyen de succès : ils éprouvaient ce besoin comme tout leur siècle, et ce fut de bonne foi qu'ils entreprirent de le satisfaire.

—

CHAPITRE IV.

Que le nouveau platonisme ne fut pas le résultat de circonstances accidentelles.

L'on a, de nos jours, attribué la tendance au merveilleux, à l'extase, aux communications surnaturelles, et tout ce qui caractérise d'une manière si remarquable le platonisme nouveau à une philosophie qu'on a représentée comme particulière à l'Orient, antérieure de beaucoup à l'époque où elle s'est répandue dans l'empire romain, et qui n'y aurait pénétré que par le mélange des peuples et la connaissance que les Grecs auraient acquise des dogmes de cette partie du monde (1). Cette question est très importante ; car, s'il était prouvé que ce système eût été transporté en entier de l'étranger chez les Grecs, habitans

(1) Opinion de Brucker et de Mosheim.

d'Alexandrie, il ne serait plus une suite nécessaire de la marche des idées ; mais l'esprit humain se serait vu troublé dans cette marche par une circonstance purement accidentelle.

Sans doute, tous les élémens du nouveau platonisme, tels que nous les trouvons dans Plotin, dans Porphyre et dans Jamblique, se rencontrent dans les philosophies et dans les religions orientales : on y voit les émanations, l'immobilité et l'impassibilité du premier principe, la hiérarchie des esprits, les moyens de communication de l'homme avec eux, et, parmi ces moyens, l'extase, les jeûnes, les macérations ; mais ces choses, que nous avons montrées répandues dans toutes les religions soumises aux prêtres, étaient connues des Grecs long-temps avant la confusion de toutes les opinions dans le grand empire. Nous en retrouvons des traces dans les premiers fondateurs de l'école ionienne ; Pythagore en était instruit. Platon, bien qu'il ne les présente que comme des allégories ou des traditions, indique suffisamment qu'il n'aurait pas eu de répugnance à les adopter. Les mystères révélaient aux initiés la chute des âmes et leur retour vers la Divinité. Les

Grecs auraient donc eu de bonne heure l'occasion de se livrer à ce système enthousiaste, si leur croyance, encore dans sa force, et leur philosophie, qui suivait une direction tout opposée, ne les avaient retenus. Ce ne fut qu'après que cette croyance se fut écroulée, et que cette philosophie fut tombée dans l'épicuréisme et le scepticisme, que l'esprit humain, dans sa misère, saisit avec avidité tous les dogmes sacerdotaux qui se présentaient et qu'il s'en composa un système (1).

Chaque dogme du platonisme nouveau remonte donc à une époque antérieure et appartient à une religion étrangère; mais la combinaison de ces dogmes, l'action d'avoir réduit en principe philosophique un merveilleux emprunté de toutes parts, d'en avoir fait une suite de syllogismes, d'avoir recouru à la dialectique pour motiver l'enthousiasme, d'avoir enfin, au lieu de prétendre imposer silence au raisonnement, afin de recommander la croyance, déclaré au contraire le raisonnement la base de la croyance et le moyen du surnaturel : voilà ce qui caractérise parti-

(1) Tiedemann, Geist. *der Specul. Phil.* III. 96-100.

culièrement les nouveaux platoniciens, ou plutôt le siècle dont cette secte ne fut que l'expression ou l'organe. C'est en cela qu'elle mérite une attention sérieuse. Ce n'est pas ici une religion, qui vient, avec des miracles, terrasser la raison, et lui ordonner le renoncement à elle-même; c'est la raison qui redemande à croire, la raison exercée sans interruption pendant huit cents ans (car, depuis Thalès jusqu'à Plotin, il n'y avait pas eu de lacune dans la philosophie grecque). Et cette raison exercée, après avoir employé la dialectique la plus subtile à détruire tous les anciens dogmes, se sert de cette dialectique, son seul instrument, pour se refaire des dogmes nouveaux.

—

CHAPITRE V.

Des besoins intellectuels et moraux de l'espèce humaine à l'époque du platonisme nouveau.

Si nous recherchons quels étaient les principaux besoins de l'esprit et de l'âme à cette époque, nous trouverons parmi les plus im-

périeux celui d'abord dont nous avons parlé tout à l'heure, c'est-à-dire celui d'une unité absolue, ensuite celui d'une excessive abstraction, reste des habitudes de la philosophie; en troisième lieu celui de la spiritualité la plus raffinée (parce que les âmes étaient soulevées contre les doctrines qui représentaient l'intelligence comme un produit fortuit et passager des combinaisons de la matière); enfin le besoin d'un merveilleux qui fournit de nouveaux moyens de communiquer avec la Divinité, à la place de ceux que l'ancien culte avait offerts, et dans lesquels on n'avait plus de confiance.

Ce fut à satisfaire ces besoins divers que s'appliquèrent les nouveaux platoniciens.

—

CHAPITRE VI.

De Plotin comme le représentant et l'organe du platonisme nouveau.

De tous les partisans du nouveau platonisme, Plotin est celui qui a donné à ce système la forme la plus régulière et la plus

complète. Plusieurs de ses disciples le considéraient comme le véritable fondateur de leur secte, et nommaient leur doctrine la doctrine de Plotin (1). C'est aussi de tous ces philosophes le seul dont les ouvrages se soient conservés en entier. Nous le prenons donc pour représentant de cette époque de la philosophie comme nous avons pris Plutarque pour représentant de la précédente, et nous n'indiquerons ses prédécesseurs que lorsque nous y serons obligés, pour remarquer, entre eux et lui, quelque différence importante.

Plotin naquit en Egypte, vers le commencement du troisième siècle de notre ère (2). Après avoir fréquenté plusieurs écoles philosophiques, sans avoir été satisfait d'aucune, il tomba dans une mélancolie et dans un découragement absolu. Il assigna dans la suite,

---

(1) Proclus, *in Theol.* Plotin. I. 1. Ib. 10.

(2) Sous le règne de Septime Sévère. Le lieu de sa naissance n'est pas précisément connu. Il cachait tout ce qui y avait rapport, ayant honte, disait-il, pour la partie immatérielle de lui-même de la dégradation qu'elle avait subie en descendant sur la terre et en revêtant un corps mortel. Porph. *Vita Plot.* c. I. V. — Fabric. *Bibl. græc.* IV. I. 91.

à cette disposition, des causes surnaturelles; mais elle était l'effet de l'état général où l'espèce humaine se voyait plongée. Sa dégradation, sa privation d'espérances, le malheur de la terre, l'absence du ciel, accablaient les esprits même sans qu'ils s'en doutassent. Ce qui le prouve, c'est que cette tristesse, cet accablement, se reproduisent à la même époque chez presque tous les hommes qui conservaient encore quelque valeur morale ou quelque force intellectuelle. Les uns veulent fuir dans le désert, les autres jettent loin d'eux le fardeau de la vie; et pourquoi la vie leur était-elle devenue insupportable (1)? Plusieurs d'entre eux étaient dans l'opulence. Presque tous pouvaient compter sur des récompenses et même sur des honneurs; tous vivaient au milieu d'une civilisation raffinée, au sein du luxe, entourés des découvertes qui rendent l'existence plus facile et qui diversifient le plaisir. Mais ils avaient perdu les deux grands intérêts sans lesquels tout est vide, mort et sans charme, la religion et la liberté.

Plotin crut renaître, lorsqu'il entendit les

(1) Porphyre raconte lui-même qu'il avait pris la

premières leçons d'Ammonius (1). Ce dernier était sorti par ses talens et son éloquence de l'état le plus abject, car il avait été porte-faix (2). Il enseignait une philosophie composée d'opinions grecques et de dogmes juifs, égyptiens et orientaux. Il réclamait des inspirations surnaturelles ; des extases le saisissaient au milieu de ses leçons, et le respect et la confiance de ses auditeurs étaient sans bornes.

Ce n'est pas le jugement qu'on doit porter sur Ammonius qui nous intéresse. Qu'il ait été fourbe ou enthousiaste, la chose est indifférente ; mais il est remarquable que la philosophie qui avait travaillé avec tant de zèle à détruire la religion, et qui s'était applaudie avec tant d'orgueil d'y avoir réussi, fut réduite à prendre les apparences de la religion pour être écoutée.

Après avoir suivi durant onze années les

---

résolution de se tuer. Ce fut Plotin qui l'en empêcha. *Vita Plot.* cap. II.

(1) V. sur Ammonius Saccas et ses disciples. CREUZER. I. 220. — Matter, Ecole d'Alexandrie, I. 305. II. 262.

(2) Suidas in V. Ammonius.

leçons d'Ammonius, Plotin résolut d'aller en Orient contempler lui-même cette sagesse et ces prodiges des Mages et des Brames que son maître vantait à ses auditeurs (1).

Les particularités ultérieures de sa vie ne nous concernent pas. On prétend que, de retour de ses voyages, que les mauvais succès de l'armée à la suite de laquelle il était parti l'avaient forcé d'interrompre (2), il obtint de l'empereur Gallien, une ville ruinée de la Campanie pour y fonder une république sur le modèle de celle de Plotin, mais que les ministres du prince s'effrayèrent de cette résurrection apparente des formes républicaines et y mirent obstacle (3). Ils auraient pu se rassurer; le temps où l'on forme de pareils projets n'est jamais un temps où ils réussissent. Tout le talent de Plotin n'aurait pu donner une vie réelle à un état dont les membres auraient manqué des deux élémens nécessaires à son existence, de l'énergie indivi-

(1) Porph. V. Pl. c. 2 et 3.

(2) Cette armée était dirigée contre les Perses et commandée par l'empereur Gordien.

(3) Porph. V. Pl. c. 12.

duelle et de la liberté politique. Le despotisme n'avait rien à craindre d'une république permise par un des successeurs de Caligula et de Domitien.

Les ouvrages de Plotin se formèrent de ses réponses aux questions de ses disciples. De là résultent de nombreuses lacunes, des répétitions fréquentes, et beaucoup d'incohérence dans la rédaction.

Ces défauts et l'exaltation de ce philosophe l'ont fait tomber dans un grand discrédit chez les modernes. Mais ces erreurs mêmes, que nous ferons assez ressortir, nous semblent d'un vif intérêt, lorsqu'on les considère sous leur vrai point de vue, c'est-à-dire comme des preuves du sentiment religieux renaissant de ses cendres, par la nécessité de notre nature. Plotin avait étudié les ouvrages de tous les philosophes anciens. Ce fut lui qui transforma des fragmens en un tout régulier, et quelque opinion que l'on conçoive de son point de départ, de sa route, et de son but, on ne peut, quand on l'étudie, ce dont, à la vérité, se sont dispensés pour la plupart ceux qui l'ont jugé, lui refuser une grande force de méditation, beaucoup de pensées

originales, et une finesse extrême dans les aperçus.

CHAPITRE VII.

De l'idée de l'unité dans le nouveau platonisme.

Aucune philosophie ne fut plus fortement empreinte de l'idée de l'unité que le nouveau platonisme. Plotin non seulement ne reconnaissait qu'un premier principe, mais il ne voulait accorder à aucun être une existence individuelle et séparée, différente de cette unité.

Ce qu'il appelait l'intelligence primitive était une émanation du premier principe, mais cette émanation ne faisait qu'un seul et même être avec celui dont elle émanait. Dans cette intelligence primitive étaient contenues les formes de toutes choses, formes produites par l'action de cette intelligence sur elle-même; mais ces diverses formes étaient tellement liées les unes aux autres, et toutes à l'intelligence primitive, qu'aucune séparation ne

pouvait avoir lieu en réalité. Cette intelligence était l'image de l'univers, le prototype de toutes les espèces, de tous les genres, de tous les individus. Les âmes particulières, les races, les générations, les forces de la nature n'étaient que ses formes, et comme l'intelligence primitive, tout en émanant du premier principe, ne s'en séparait point, les formes qui émanaient de cette intelligence n'en sortaient pas réellement et ne prenaient point une existence à part. Cette intelligence contenait toutes les formes, comme une âme possède des connaissances multipliées, sans être pourtant un être multiple.

L'idée que toutes les âmes particulières étaient émanées de l'intelligence suprême ou de l'âme du monde, était déjà reçue dans le stoïcisme et dans l'ancien platonisme. Mais Plotin la pousse beaucoup plus loin que ces sectes ne l'avaient fait. Elles reconnaissaient dans les âmes partielles une multiplicité, une différence numérique. Plotin déclare toute multiplicité, toute différence numérique, inconciliable avec la nature indivisible de l'âme du monde; et, à travers beaucoup de logomachies et de subtilités inintelligibles, il veut

prouver et il conclut que toutes les âmes particulières font une avec la grande âme, non pas seulement comme ses parties, ce mot impliquant une division qui ne peut avoir lieu, mais comme la même substance, la même nature, le même être. Il se retourne de mille manières. La multiplicité des êtres qui existent dans l'intelligence universelle n'implique point de séparation, dit-il, mais une simple différence dans les qualités. Ces êtres n'en forment qu'un, comme autant de pensées qui existent ensemble, sans nuire à l'unité de l'être pensant; comme la force employée à porter un fardeau, lors même que le fardeau se compose d'objets d'espèces diverses, n'est qu'une seule et même force; comme un corps lumineux qui répand sa lumière sur mille autres corps, sans que cette lumière cesse d'être une et la même; comme un son entendu de plusieurs, un objet aperçu par plusieurs, sans que le son ni l'objet soient multipliés; comme un cachet et plusieurs empreintes, une race et plusieurs individus. Nous rapportons à dessein toutes ces comparaisons, qui toutes sont défectueuses, parce que la multitude et leurs vices

mêmes prouvent le besoin d'unité qui tourmentait Plotin, besoin caractéristique de son siècle.

—

CHAPITRE VIII.

Du besoin d'abstraction qui forçait les nouveaux platoniciens à prendre pour point de départ des notions métaphysiques presque inintelligibles.

A ce besoin d'unité était joint celui d'une excessive abstraction (1), héritage de huit siècles d'argumentation et de sophismes. Les esprits étaient adonnés à la magie de pratique; mais ils étaient accoutumés aux formules philosophiques en théorie. Pour les persuader, il fallait des prodiges : mais dès qu'on entrait avec eux dans la carrière du raisonnement, il fallait des subtilités. Plotin lui-même, disait que l'âme s'unissait à Dieu par la dialectique (2), et l'un de ses successeurs préten-

(1) Ennead. I. 3. 3. I.

(2) Procli Lycii Diadochi Elementa theologica et physica.

dit démontrer mathématiquement la théologie (1).

Les nouveaux platoniciens rendirent donc hommage au goût de leur siècle, en remontant au premier principe de toutes choses et en tâchant de le concevoir aussi abstrait qu'il leur fut possible.

La cause de l'univers, dit Plotin, doit être parfaitement simple. Pour découvrir sa nature, il suffit de retrancher de tous les êtres toutes les qualités qui les distinguent et de voir ce qui reste après ce retranchement. Les animaux, quoique mutuellement en guerre, ont ceci de pareil, qu'ils sont tous compris dans la catégorie d'êtres animés. Il en est de même des choses inanimées, qui, bien que diverses, se réunissent dans la catégorie opposée. En continuant cette opération, l'esprit arrive à trouver un seul point, par lequel tous les êtres se ressemblent (2). Ce point, c'est l'existence; l'existence est donc le premier être, le premier principe.

On sent assez, sans que nous l'indiquions,

(1) Ennead. III. 8. 8-9.

(2) Ib. III. 3. 1.

le vice fondamental de ce raisonnement. Il n'est pas vrai qu'en retranchant toutes les différences qui existent entre les êtres partiels, on arrive à une notion réelle. Ce point, par lequel tous les êtres se ressemblent, n'est point le premier être, mais seulement la qualité, la condition commune de tous les êtres. La personnification de cette qualité, de cette condition est un acte arbitraire de l'entendement, une création qu'il se permet sans que rien l'y autorise, afin d'avoir des personnages qu'il fasse mouvoir à son gré.

L'esprit humain, dès qu'il médite, aime l'abstraction. Elle le délivre du chaos qui résulte de la confusion des apparences et de la variété des phénomènes; elle classe ses notions suivant une symétrie régulière, un ordre idéal, et il prend pour le sentiment de la réalité de ses conceptions celui de la satisfaction que cet ordre lui inspire. Ainsi quelques-uns des plus anciens philosophes avaient fait, de l'espace, du vide, de l'inconnu, le premier principe. La même personnification gratuite se retrouve au commencement et à la fin de la philosophie grecque; mais elle n'en est pas moins une erreur pour avoir vieilli de huit

siècles. Aussi Plotin, pour arriver à son résultat, est-il obligé de fausser imperceptiblement sa terminologie. Il était d'abord remonté vers une notion simple et générale, celle de l'existence, en substituant au mot d'existence la dénomination d'être; il avait donné à cette notion une réalité, en appelant le premier être, principe; il avait transformé un fait en une cause; il personnifie enfin cette cause, en la désignant comme Dieu.

—

CHAPITRE IX.

Continuation du même sujet.

Le même besoin d'abstraction qui oblige Plotin à faire de son Dieu ou de son premier principe une notion abstraite, à laquelle il ne peut donner une existence apparente, qu'en dénaturant successivement chacune des expressions qu'il emploie, le poursuit dans sa définition ultérieure de ce premier être.

Aucune qualité, dit-il, ne peut lui être attribuée, sans quoi il ne serait plus qu'une combinaison de qualités. Il n'a ni substance,

ni vie, ni mouvement, ni activité, ni sentiment, ni connaissance, ni pensée (1). Il est au-dessus de toutes ces choses parce qu'elles impliquent toutes la duplicité. Il y a dans l'activité l'objet actif et l'objet passif, dans le sentiment, l'objet qui sent et l'objet senti; dans la connaissance, l'objet qui connaît et l'objet connu; dans la pensée, l'objet qui pense et l'objet sur qui s'exerce la pensée. Le premier principe donne aux êtres émanés de lui toutes ces qualités sans les avoir.

Il est éternel, car, s'il avait commencé, la cause qui l'aurait produit aurait existé avant lui. Cette cause aurait été le premier principe. Il est immuable, car il ne pourrait changer que de l'existence au néant. Il est parfait, car la perfection d'un être est de réunir tout ce qui le constitue ce qu'il est; il n'a point de fa-

(1) Ailleurs la nécessité de mettre son dieu dans des relations animées avec les hommes lui dicte l'assertion contraire. De la perfection générale du premier principe résulte, dit-il, qu'il doit posséder toutes les perfections particulières. Sa vie en est une, donc il doit en être doué. (*Ennead.* III. 7. 2.) Mais si nous voulions relever toutes les contradictions de Plotin, nous remplirions plusieurs volumes.

culté, toute faculté supposant dans un être une tendance à devenir ce qu'il n'est pas, tendance incompatible avec la simplicité et l'immutabilité du premier principe.

Cette définition rappelle, d'une part, la Divinité suprême des religions sacerdotales, cette Divinité immobile, apathique, sans qualités, sans affections ; ce néant placé dans un nuage au sommet de la hiérarchie céleste : de l'autre, la cause première de plusieurs philosophes grecs, non moins dépouillée de tout attribut, et composée de même de négations accumulées. Le premier principe de Plotin se ressent des deux sources où il avait puisé.

Il est à la fois le Dieu d'Aristote, l'inconnu d'Anaximandre, et le Zervan Akerene des Perses, ou la nuit primitive du sacerdoce égyptien.

CHAPITRE X.

Comment Plotin parvient à rattacher à ses abstractions une suite d'hypothèses qui le conduisent au monde réel.

Par sa définition du premier principe, Plo-

tin s'est éloigné de son but; il a perdu le fruit de la personnification qu'il s'était permise : comment fera-t-il de sa métaphysique une religion? Comment mettra-t-il en rapport avec la portion de notre nature qui a le plus besoin de couleur, de chaleur, de mouvement (et qui est le plus avide de trouver dans l'être qu'elle adore, une individualité qui corresponde à la sienne), un être purement négatif, qui ne présente aucune idée à l'esprit, qui se dérobe à tous les élans de l'âme; en un mot, l'abstraction la plus nue, la plus décolorée, la plus froide et la plus vague? Sa position est triste et bizarre, vu le terme qu'il doit atteindre. Pour parler au sentiment, il n'a d'instrument que la logique, instrument indocile et surtout infidèle, qui tantôt se brise et tantôt réagit contre qui l'emploie.

La philosophie d'Alexandrie sort de cet embarras en empruntant des religions sacerdotales une foule de suppositions qui ne s'accordent nullement avec son système, et qu'il n'y associe que par des subtilités dans lesquelles il nous serait impossible de le suivre, sans fatiguer la patience du lecteur. Nous nous bornerons donc à rapporter des assertions qui for-

ment une espèce de récit historique, et non ses argumens qui sont un assemblage de contradictions inexplicables.

Dieu ou ce premier principe, dit-il, est immobile au centre de l'univers. Son premier acte est la production de l'intelligence primitive. Cette intelligence primitive forme un cercle autour du premier principe. De cette intelligence primitive émane l'âme du monde intellectuel, qui forme un second cercle autour d'elle. De cette âme du monde intellectuel émane l'âme du monde céleste, de celle-ci l'âme du monde sensible, et de cette dernière enfin, la matière.

Voilà donc Plotin descendu par le système d'émanation de son être abstrait et inconcevable, à la substance dont il doit composer l'univers visible et les êtres qui l'habitent. Mais il rencontre ici une nouvelle difficulté, et il est saisi d'un nouveau scrupule.

CHAPITRE XI.

Du besoin de spiritualité qui entraîne Plotin à des subtilités nouvelles.

Les philosophes antérieurs à Plotin avaient, pour la plupart, depuis Anaxagore, reconnu deux substances. Ceux qui avaient nié cette division s'étaient déclarés pour la matière. Platon lui avait attribué une existence réelle, puisqu'il l'accusait de tous les vices que la sagesse divine n'avait pu corriger ; et l'un des prédécesseurs de Plotin, dans le nouveau platonisme, Alcinoüs, la considérait comme une masse informe, existant par elle-même. Mais ce besoin de la spiritualité s'était accru à mesure que les doctrines matérialistes étaient devenues plus grossières et plus révoltantes, et l'homme éprouvait plus de répugnance pour la dégradation qu'elles avaient voulu lui faire subir.

Plotin se trouvait donc placé entre les hypothèses nécessaires à son système d'émanation, à ses suppositions ultérieures, et ce besoin de spiritualité.

D'abord il paraît reconnaître la matière comme une substance. Les corps, dit-il, sont formés d'une matière première ; car, lorsque le feu devient air, s'il n'y avait pas une matière première, sur laquelle s'exerce cette transformation, le feu commencerait par s'anéantir, et l'air naîtrait ensuite de rien. Mais il n'y a qu'un changement de formes, le sujet reste le même : la matière est ce sujet, que la forme ne fait que modifier. Il est clair que, dans cette définition empruntée d'Aristote, la matière est quelque chose de réel.

Mais, après l'avoir reconnue pour telle, Plotin l'anéantit de nouveau. La forme est, selon lui, la vraie substance, la véritable force, l'être véritable. Les corps, sans la forme, n'existent pas réellement ; c'est la forme qui les crée et les façonne. Les âmes ne sont plus dans les corps ; les corps sont dans les âmes. La matière n'a aucune qualité, ni étendue, ni épaisseur, ni chaleur, ni froid, ni légèreté, ni pesanteur. Si elle avait une qualité, la forme serait obligée de s'y soumettre, et se trouverait ainsi dans sa dépendance. La matière n'est donc rien par elle-même ; mais elle a la faculté de devenir quelque

chose, et cette faculté fait qu'elle existe, non comme quelque chose qui est, mais comme quelque chose qui peut être. Une faculté pareille, attribuée à une matière définie de la sorte, est une contradiction dans les termes; et c'est à l'aide de cette contradiction que Plotin croit arriver à spiritualiser la matière, tout en conservant une dénomination qui lui est utile, lorsqu'il veut traiter des phénomènes et des apparences qui frappent nos sens.

Il ne s'agit point ici de relever les erreurs d'une métaphysique défectueuse et presque oubliée, le travail serait inutile et puérile; mais il est curieux de montrer avec quelle force la nature humaine réagit contre les philosophes qui veulent placer l'âme de l'homme au nombre des phénomènes fortuits et passagers du monde physique. Epicure semblait avoir triomphé de toutes les théories de spiritualité et d'immatérialité, et voilà que des esprits d'une grande force et d'une sagacité profonde accumulent les subtilités pour ressusciter ces théories.

Lorsqu'on voit les hommes rester obstinément attachés à certaines opinions, il ne s'ensuit pas, ce nous semble, de ce qu'ils défendent

ces opinions par des sophismes, qu'elles doivent être dédaignées. Il s'ensuit au contraire qu'ils ont le besoin de ces opinions, et qu'ils les défendent comme ils peuvent, faute de savoir les défendre mieux.

—

CHAPITRE XII.

Suite des efforts de Plotin pour faire de la métaphysique une religion.

On croirait qu'après avoir de la sorte anéanti la matière, Plotin ne saura comment continuer son roman sur l'union des diverses âmes intellectuelle, céleste et sensible avec les corps; mais le sacrifice qu'il a fait de la matière à la spiritualité est pour ainsi dire en parenthèse; il perd de vue ce qu'il vient d'affirmer, et il poursuit sa carrière.

Les âmes particulières sont contenues dans l'âme de l'univers; mais elles conçoivent le désir de devenir des êtres indépendans, et de se séparer d'elle. Ce désir les en sépare en effet, et cette séparation les corrompt. Elles cherchent un objet extérieur; cet objet est la

matière, et de la sorte elles se précipitent dans les corps (1).

Rien n'est plus contradictoire que cette série de suppositions qui, du reste, étaient tirées des mystères, et qui, de plus, rappellent étonnamment la métaphysique indienne et toutes les assertions précédentes de Plotin; mais il fallait bien que, pour avancer, ce philosophe abandonnât ses premières bases.

Remarquons ici que cette hypothèse de la chute des âmes avait déjà paru dans la philosophie de Platon; mais ce siècle du disciple de Socrate n'avait pas les mêmes besoins religieux. Un culte positif existait encore menaçant et persécuteur. Rien de ce qui rapprochait la philosophie de la religion ne pouvait donc être adopté : au contraire, à l'époque des nouveaux platoniciens, le monde avait soif d'une religion nouvelle; et les hypothèses, dont les successeurs de Platon avaient à peine daigné s'occuper, furent accueillies avec enthousiame.

---

(1) Ennead. IV. 9. 4.

CHAPITRE XIII.

Introduction et accroissemens progressifs du merveilleux dans le nouveau platonisme.

Arrivé une fois à la chute des âmes, Plotin se trouve à l'aise pour se livrer à ce penchant pour le merveilleux, caractère de son siècle et de lui-même. Les âmes, tombées dans les corps, cherchent à se relever de leur chute. Il est manifeste que l'imagination, lancée dans cette route, devait raffiner sans cesse sur les moyens.

Les âmes, dit Plotin, se rapprochent de la Divinité par la contemplation et l'extase. Lui-même avait réussi, quatre fois dans sa vie, à s'identifier avec l'Etre-Suprême par cette contemplation mystérieuse. Elle délivre l'homme, ajoutait-il, de toutes les idées, de toutes les notions, de toutes les sensations étrangères à l'objet qu'il contemple. Il se sent transporté dans une atmosphère de lumière, parce que Dieu n'est autre chose que la lumière la plus pure. Il est plongé dans un profond repos, et jouit toutefois d'une félicité sans bornes.

Nous nous arrêterons d'autant moins sur

cette théorie de l'union de l'âme avec la Divinité, qu'elle est littéralement la même que celle que nous avons déjà remarquée chez les Indiens et chez d'autres nations soumises aux prêtres.

Ce qui est plus nécessaire et plus curieux à observer, c'est la manière dont le merveilleux, introduit de la sorte dans le platonisme nouveau, y prit des accroissemens rapides et prodigieux. Nos lecteurs peuvent se rappeler que jusqu'à l'époque où le Polythéisme fut totalement décrédité, le merveilleux alla toujours en diminuant; nous allons le voir au contraire aller toujours en augmentant dans la nouvelle philosophie, preuve que l'espèce humaine retournait sur ses pas et s'efforçait de remonter les hauteurs qu'elle avait pris tant de soin et de plaisir à descendre.

Maxime de Tyr, antérieur à Plotin (1), avait déclaré positivement que l'homme ne pouvait parvenir sur cette terre à la contemplation de la divinité. Plotin prétend y atteindre par l'extase, mais il n'entend par ce mot qu'un recueillement mystérieux, un effort de l'âme pour s'élever, par une simplifi-

(1) Ethic. Nicomach. X. 8.

cation progressive de toutes ses idées, à la notion la plus abstraite qu'elle pût concevoir. Il avait probablement emprunté cette subtilité d'Aristote, qui disait que l'homme pouvait devenir semblable à Dieu par la spéculation. Les disciples de Plotin laissèrent leur maître bien loin derrière eux. L'extase ne fut plus un état intérieur de l'âme, mais un moyen de se soumettre aux forces extérieures, de correspondre avec des êtres invisibles, et de s'appuyer de leur protection. Porphyre et surtout Jamblique combinèrent avec le retour des âmes vers la divinité dont elles sont séparées, la démonologie dont nous avons déjà traité, en parlant des religions sacerdotales, mais sur laquelle nous sommes obligés de revenir un instant, pour indiquer le parti que les nouveaux platoniciens en tirèrent.

—

CHAPITRE XIV.

De la Démonologie des nouveaux Platoniciens.

Platon, transportant des idées orientales dans la philosophie grecque, avait reconnu

des êtres invisibles qu'il avait nommés démons. Il les plaçait dans les astres, dont il supposait qu'ils dirigeaient le cours; les hommes leur devaient des hommages, comme à des êtres supérieurs à eux. Il peuplait aussi les airs de démons qui présidaient aux choses sublunaires, qui étaient les génies tutélaires des hommes, et auxquels l'administration du monde terrestre était confiée. Mais Platon n'admettait aucune possibilité d'établir par des rites, des invocations ou des prières une communication à la fois miraculeuse et habituelle entre ces démons et l'espèce humaine

Alcinoüs avait ajouté à l'hypothèse de Platon, des détails sur le nombre de ces essences surnaturelles. Au lieu de n'en remplir que les airs, il en avait introduit dans tous les élémens, ne pouvant croire, disait-il, qu'aucune partie de l'univers fût déserte. Au lieu de les considérer comme se dérobant nécessairement aux regards des mortels, il avait supposé qu'ils étaient visibles, ou du moins qu'ils pouvaient se manifester aux yeux. Enfin il avait admis entre eux et les hommes des communications, non pas encore individuelles

et particulières, mais générales et réglées par des lois fixes.

Maxime de Tyr avait composé de ces démons une hiérarchie qui descendait par échelons gradués du ciel à la terre ; et comme il fallait toujours que le raisonnement vînt à l'appui des hypothèses merveilleuses, il avait fondé la sienne sur l'analogie. Il n'y a point de lacunes entre les êtres, avait-il dit. De l'homme aux êtres inanimés, l'intervalle serait immense ; aussi les animaux servent-ils d'intermédiaires. De l'homme à Dieu, l'intervalle plus grand encore doit être rempli de même, et ce sont les démons qui le remplissent.

Enfin, Plotin avait déterminé de quelle substance ces démons étaient formés, en quoi ils différaient de la Divinité, et en quoi ils différaient aussi des hommes. Plus matériels que la première, plus immatériels que les seconds, ils participaient également de la nature divine et de la nature mortelle. Chaque homme avait un démon pour protecteur, pour génie tutélaire ; mais il n'y avait encore dans ces suppositions rien qui motivât un culte, rien qui rouvrît vers le monde invisible la route qui était fermée.

Porphyre le premier franchit la barrière au-delà de laquelle ses prédécesseurs étaient restés. Après avoir ajouté de nouveaux développemens à la hiérarchie céleste, par des distinctions plus positives entre les diverses classes d'êtres invisibles, il les divise en bons et en mauvais. Les premiers avertissent les hommes par des songes, des prophéties, des apparitions; les seconds cherchent à se faire passer pour des dieux, afin d'obtenir des adorations et des offrandes. Ils préparent des philtres; ils procurent du pouvoir et des honneurs; mais leurs bienfaits sont trompeurs et courts; ce sont eux qui se plaisent aux sacrifices sanglans, parce qu'ils se nourrissent de la vapeur du sang des victimes.

On voit ici clairement le germe de la religion que le nouveau platonisme va désormais enseigner. Cependant Porphyre hésite encore. Retenu par l'exemple de son maître, il n'indique de moyen positif de communiquer avec les natures divines que l'extase déjà recommandée par Plotin. Mais on voit qu'il est entraîné au-delà de ce terme, et son hésitation lui dicte tour à tour des propositions contradictoires; tantôt les rites de la théurgie

lui semblent funestes et sacriléges; tantôt il leur reconnaît une utilité, qu'il borne néanmoins, aux rapports de l'homme avec les objets qui l'entourent dans ce monde, et qu'il ne croit efficaces que pour procurer des biens terrestres et passagers.

Le dernier pas est fait par Jamblique; il transporte aux êtres bienfaisans ce que Porphyre avait dit des mauvais génies. Il enseigne à les engager ou même à les contraindre à nous apparaître et à remplir nos vœux, par des paroles, des sacrifices et d'autres cérémonies. A dater de Jamblique, la théurgie devient un culte réglé, et le nouveau platonisme une religion positive. La progression est bien manifeste. Plotin ne parle pas de la théurgie. Porphyre ne s'exprime à ce sujet qu'avec défiance et incertitude. Jamblique la professe ouvertement. A l'aide de cette théurgie, il s'élève dans les airs, ses vêtemens changent de couleur à sa volonté, il évoque les esprits invisibles et les fait paraître sous les formes qu'il leur prescrit. Sopater enchaîne les vents. Sosistrate paraît à la même heure dans plusieurs lieux à la fois. Synésius interprète les songes avec une telle certitude que

tout homme âgé de trente ans, qui ne comprend pas leur signification, lui paraît plongé dans la stupidité et dans l'ignorance. Proclus dissipe ou attire les orages, fait tomber la pluie, arrête les tremblemens de terre, commande aux dieux infernaux. Minerve l'appelle à Athènes; Apollon le conduit; Esculape embrasse ses genoux et le guérit d'une maladie. Il délivre l'Attique de la peste, il paraît au milieu de ses disciples la tête ceinte d'une auréole brillante; et sur toutes les questions qui l'embarrassent, il consulte la sagesse divine, qui préside, inaperçue, à ses enseignemens et lui dicte des leçons.

Ici nous demanderons encore ce qui pouvait avoir replongé l'espèce humaine dans cet excès de crédulité et d'aveuglement? Les hommes qui se livraient à ces théories extravagantes, à ces pratiques superstitieuses, et qui accordaient à ces prétendus prodiges une foi sans bornes, consumaient leurs jours dans la lecture des philosophes les plus profonds et les plus sages de l'antiquité. Un de leurs oracles était Aristote, dont la raison sévère semblait avoir armé la logique contre tous les écarts de l'imagination déréglée.

Ils étudiaient attentivement les ouvrages des épicuriens et des sceptiques, pour les réfuter, à la vérité, mais de manière à se pénétrer de leurs argumens, à se nourrir de leurs doutes.

Comment l'incrédulité, si contagieuse naguère, ne trouvait-elle plus aucun accès dans aucun esprit? Qu'était-il arrivé pour que tous les préservatifs fussent impuissans? Rien, sinon la nécessité irrésistible de satisfaire par de nouvelles communications avec le ciel, au besoin de l'âme, que ne satisferait plus une religion décréditée.

CHAPITRE XV.

De l'astrologie dans le nouveau platonisme.

L'astrologie s'introduisit dans le nouveau platonisme en même temps que la théurgie, ou même elle la précéda, car Plotin se montre imbu de toutes les opinions des nations sacerdotales sur la connaissance de l'avenir, par l'observation des astres. Mais qui le croirait? c'est à son premier principe, à cette

notion abstraite et insaisissable pour l'entendement qu'il rattache l'astrologie. C'est par des subtilités métaphysiques qu'il veut la prouver.

« L'âme du monde, dit-il, ne saurait recevoir des sensations du dehors, car elle renferme tout ce qui existe. Mais elle doit avoir des sensations intérieures, car elle sait tout ce qui se passe en elle. En conséquence cette âme du monde et les âmes des astres, qui ne font qu'une avec elle, ont une connaissance entière de toutes choses, et prévoient les accidens qui attendent les hommes (1). Comme il est possible, dit-il encore, de lire dans les regards des mortels leurs dispositions et les actions qu'ils méditent, il l'est également de lire dans certaines parties de l'univers les événemens qui doivent arriver, et les astres sont ces parties prophétiques (2). On aperçoit encore ici, bien distinctement, le double mouvement des esprits, leur habitude de l'abstraction et leur avidité de croyance.

(1) Ennead. IV. 4. 23. 24. 26.
(2) Ib. II. 3. 7.

CHAPITRE XVI.

Considérations sur le nouveau platonisme dans ses rapports religieux.

Si nous nous étions proposé de donner un tableau complet du nouveau platonisme, nous aurions à parler de plusieurs dogmes tirés de la doctrine égyptienne, indienne ou persanne. Parmi ces dogmes, la trinité de Plotin, un peu différente de celle de Platon, aurait occupé une place importante. Mais nous ne voulions dire que ce qui était nécessaire pour montrer que cette philosophie réunissait tous les caractères d'une religion proprement dite, et ce que nous avons dit nous paraît suffire.

Le nouveau platonisme établissait des communications mystérieuses entre le ciel et la terre. Il admettait une action réciproque de la Divinité sur l'homme et de l'homme sur la Divinité, bien que celle-ci ne fût exprimée que tacitement, ce qui doit toujours arriver : car si nos espérances ont besoin de croire que nous pouvons agir sur les dieux, notre respect n'a pas moins besoin de croire ces dieux

impassibles. Il prescrivait enfin des modes d'adoration d'une espèce plus pure et plus relevée que les sacrifices en usage dans le Polythéisme vulgaire, mais qui tendaient toutefois au même but, et qui étaient dictés par le même élan de l'âme. Entre la notion grossière des offrandes qui séduisent les dieux et la notion sublime de l'adoration qui leur plaît et qui rapproche l'homme de la nature divine, il n'y a qu'une différence, c'est que, dans le premier cas, l'homme veut plier les dieux à sa volonté, et que, dans le second, il se plie lui-même à la leur; mais c'est toujours un effort qu'il fait pour se mettre d'accord avec eux, et la différence ne vient que de celle des lumières, c'est-à-dire de l'époque.

Le nouveau système de religion avait ou paraissait avoir plusieurs avantages. Il se rapprochait, par les dénominations employées pour désigner les démons ou dieux subalternes, de la croyance jadis professée, et dont les souvenirs s'unissaient encore, dans beaucoup de têtes, aux idées de piété, d'espoir et de confiance, que l'on n'avait plus, mais qu'on regrettait ou qu'on enviait aux siècles passés.

Il ne contrastait en rien avec les notions auxquelles toutes les nations polythéistes étaient accoutumées de temps immémorial.

L'idée que l'homme peut parvenir, dans cette vie, à la contemplation de la Divinité, n'était point nouvelle, bien qu'elle eût revêtu successivement diverses formes. Les premiers Grecs la concevaient dans le sens le plus matériel, en admettant l'apparition des dieux aux regards des guerriers, des devins et des héros. Les prêtres de l'Egypte se vantaient d'un commerce habituel avec la Divinité : la récompense de l'initiation dans les mystères était de jouir de la présence et de la vue de la nature divine.

Il ne fut pas non plus difficile aux nouveaux platoniciens de trouver dans Pythagore et dans Platon de quoi confirmer leur doctrine : ce que ces philosophes avaient dit sur la nécessité de repousser les distractions extérieures et les impressions des sens pour se livrer à des méditations profondes, les nouveaux philosophes l'appliquèrent à l'extase.

Leur doctrine se trouvait ainsi conforme également aux préceptes de la philosophie et aux réminiscences de la religion.

Le nouveau platonisme était favorable à la morale. Au milieu de son enthousiasme, il indiquait la vertu comme une préparation nécessaire à l'extase. L'extase était le but ; la vertu, le moyen. D'ailleurs ce système semblait devoir être admis d'autant plus facilement, qu'à une époque où le monde réel était inhabitable pour toutes les âmes qui n'étaient pas dégradées, il leur offrait comme refuge un monde idéal où elles retrouvaient ce dont elles étaient privées sur la terre. Enfin le nouveau platonisme satisfaisait, comme on l'a vu, plusieurs des principaux besoins qu'éprouvait alors l'espèce humaine, celui de l'abstraction, celui de la spiritualité, celui du merveilleux. Il paraissait donc parfaitement adapté à l'époque à laquelle il paraissait.

—

CHAPITRE XVII.

Enthousiasme excité par ce système.

Les avantages du nouveau platonisme lui procuraient des succès qui paraissaient lui promettre un triomphe complet et durable.

Aucun système n'excita plus d'enthousiasme depuis sa naissance jusqu'a sa chute. A peine Plotin commençait-il d'enseigner, qu'il se vit entouré d'auditeurs qui le considéraient comme un homme divin. Les familles riches le nommaient tuteur de leurs enfans; les plaideurs imploraient son arbitrage; des femmes le suivaient dans ses fréquentes retraites, et renonçaient aux délices de la capitale de l'Egypte pour écouter le philosophe sexagénaire dans la solitude (1). Ses disciples, prenant dans un sens littéral ses maximes de détachement des choses terrestres, abandonnèrent leurs biens pour mener une vie purement contemplative. L'un d'eux, Rogatien, préteur à Rome, quitta sa maison, distribua sa fortune, affranchit ses esclaves, se démit de tous ses emplois, et ne voulut plus avoir d'habitation fixe, demandant à ses amis un abri pour chaque jour. Ædèse, disciple de Jamblique, ayant formé le projet de passer sa vie dans une retraite inaccessible de la Cappadoce, une foule de jeunes gens l'y suivirent, entourèrent sa maison, et, après avoir essayé

(1) Porph. V. Pl. c. 7 et 9.

de l'attendrir par leurs gémissemens et leurs prières, ils menacèrent de le déchirer s'il persistait à enfoncer dans un désert tant de lumières célestes (1). Eustathe, disciple d'Édèse, hésitant à se rendre en Grèce, les Grecs adressèrent aux dieux des prières publiques pour qu'ils engageassent un tel homme à honorer leur patrie de sa présence. Prohérésius, dans ses leçons, charmait tellement ses auditeurs, qu'ils se prosternaient devant lui pour lui baiser les pieds et les mains.

Il ne faut pas considérer la philosophie d'une époque, à laquelle on remarque de pareils symptômes, comme la cause de cette disposition des esprits, mais au contraire comme l'un de ces effets. Lors même que l'on prétendrait qu'il y avait dans cet enthousiasme quelque chose de factice, on devrait reconnaître que c'était l'effort d'une génération abâtardie, mais douloureusement affectée de son abâtardissement, pour s'élever jusqu'à l'enthousiasme : aucun intérêt ne lui dictait ces démonstrations exagérées. Ce n'était pas aux pieds du pouvoir qu'elle se prosternait ;

(1) Eunapius. *in Ædesio.*

et si elle ne ressentait pas tout ce qu'elle feignait de sentir, elle attestait par-là même le désir qu'elle avait de retrouver des sensations pareilles. Elle cherchait à se déguiser son impuissance, à se tromper sur sa propre chute, preuve bien manifeste que cette impuissance et cette chute n'étaient pas son état naturel, mais un accident, un malheur contre nature.

CHAPITRE XVIII.

Que, malgré cet enthousiasme, le nouveau platonisme ne pouvait avoir de succès durable.

A la vue de cet enthousiasme universel, dont nous venons de citer tant de preuves, l'on s'étonnera sans doute que le nouveau platonisme n'ait eu qu'un succès incomplet et passager. C'est que, malgré ses efforts, il ne satisfait qu'imparfaitement la tendance vers l'unité. Il offrait bien à l'esprit une unité philosophique, mais l'âme n'y trouvait point l'unité religieuse dont elle avait besoin.

Par cela seul que Plotin parlait d'une abs-

traction, il n'arrivait pas au théisme, qui aurait pu fonder une religion, mais au panthéisme qui ne pouvait fonder qu'une philosophie.

Lui-même le reconnaît en divers endroits. Tout paraît, dit-il, n'être au fond qu'une seule substance, qui n'a de divisions et de différences que dans nos propres conceptions. Nous n'en apercevons que quelques parties, dont, par ignorance et faute de pouvoir embrasser l'ensemble, nous faisons des êtres réels (1).

Ce n'était pas que les nouveaux platoniciens ne se rapprochassent souvent du théisme dans leurs expressions de la manière la plus manifeste. Le même Dieu, ou, pour mieux dire, l'Etre-Suprême, affirme Jamblique, a plusieurs noms, suivant les différentes fonctions qu'il exerce. Comme créateur de toutes choses, on l'appelle Ammon: comme les ayant achevées et perfectionnées, on l'appelle Phthas; comme l'auteur de tout ce qui est beau et utile, on l'appelle Osiris.

Mais, malgré cette profession de foi formelle, le premier principe de toutes choses,

(1) Ennead. VI. 2-3.

dans le nouveau platonsime, ce seul être existant réellement, cette âme universelle, non seulement contenant toutes les âmes, mais n'étant qu'une seule âme indivisible; cette matière créée par la forme et n'étant qu'une avec elle, et toutes les autres subtilités de cette philosophie, pour maintenir son unité absolue et complète, se rapprochaient trop fortement du panthéisme pour ne pas finir toujours par y retomber; la seule différence était dans l'esprit de l'époque. Ce panthéisme avait conduit Xénophane à l'incrédulité: il conduisait les platoniciens à l'enthousiasme; mais cet enthousiasme ne pouvait être qu'individuel et momentané. Le panthéisme n'est compatible avec un culte public, avec une religion populaire, que lorsqu'il se glisse à la suite de cette religion et dans la doctrine secrète des prêtres. C'est ce que nous avons vu aux Indes. Mais lorsqu'il se montre à découvert, dans un moment où la religion est à reconstruire, il met à l'établissement de toute croyance un obstacle qu'aucune subtilité ne peut surmonter.

Il faut un Dieu séparé de l'homme pour que celui-ci puisse l'invoquer avec confiance. Il faut

un Dieu séparé de l'univers, pour que l'esprit ne confonde pas ce Dieu avec les règles nécessaires et les forces mécaniques de la nature, et pour que le sentiment religieux trouve dans l'objet de son adoration les élémens qu'il réclame, l'espoir, le respect et l'amour.

La tentative des nouveaux platoniciens pour rendre à l'homme une religion par la métaphysique était donc chimérique et illusoire. Elle péchait par la base. Les dieux subalternes et toute la hiérarchie de démons, grâce à laquelle cette secte croyait ranimer le panthéisme et donner de la vie aux émanations de sa première notion abstraite et inconcevable, ne pouvait prendre racine dans ce sol aride. C'était vouloir faire verdir des rameaux sur un arbre desséché.

Nous dirons même que ce lien, que les nouveaux platoniciens voulaient établir entre leur doctrine et l'ancien Polythéisme, loin d'être utile à l'espèce de religion qu'ils enseignaient, la décréditait encore, et comme bâtie sur des fondemens ruinés, et comme se composant d'interprétations fantastiques des anciennes fables. Les souvenirs de la philoso-

phie et ceux du Polythéisme nuisaient également au platonisme nouveau ; les premiers, parce qu'ils rapprochaient cette philosophie du panthéisme ; les seconds, parce qu'ils la rapprochaient du Polythéisme.

LIVRE XVI.

DE LA FORME SOUS LAQUELLE LE THÉISME SE PRÉSENTE

CHAPITRE I.

Difficultés imprévues qui semblent s'opposer au passage du Polythéisme au théisme.

L'Esprit humain est arrivé par ses propres forces jusqu'aux extrêmes confins du Polythéisme. Cette croyance s'écroule de toutes parts. L'on dirait que l'homme n'a plus qu'un pas à faire pour proclamer l'unité d'un Dieu, et pour ériger en religion pratique cette théorie sublime; mais une difficulté imprévue s'oppose à ce qu'il franchisse ce dernier intervalle aussi rapidement qu'on semblerait pouvoir l'espérer. La même civilisation qui a rendu la durée du Polythéisme impossible, a privé l'homme de cette jeunesse de sentiment, de cette énergie intérieure, de cette puissance de conviction, de cette faculté d'enthousiasme, condition nécessaire pour

qu'une religion nouvelle s'établisse, et pour que les hésitations des philosophes, les secrets compliqués et confus des prêtres, les vœux et les regrets fugitifs qui traversent des âmes souffrantes, mais affaiblies et découragées, se réunissent en un corps, et composent une croyance publique, nationale et consacrée. Le théisme est partout en principe. Il n'est nulle part en application; l'autorité ne peut le vouloir: elle ne le connaît encore que comme une doctrine ennemie des institutions positives, et ne l'aperçoit guère sous une forme distincte que chez des philosophes qui lui paraissent dangereux. L'autorité n'est d'ailleurs, nous l'avons vu, vers cette époque des sociétés humaines, qu'un despotisme sans frein. Or ce despotisme s'effrayerait de l'exaltation, de l'enthousiasme, des impulsions vives et fortes, symptômes inséparables de la naissance des religions. Il doit préférer le Polythéisme qu'il foule aux pieds, qui jamais ne lui résiste, qui lui prodigue d'humbles hommages et lui sert à dicter à des esclaves des sermens appuyés par des bourreaux.

Les prêtres, dans leurs révélations à des

initiés, tantôt défigurent le théisme tantôt le repoussent. Ils lui imposent toujours une alliance forcée avec les anciennes traditions, et quand il semble vouloir s'y soustraire, c'est à ces traditions mystérieusement interprétées que le sacerdoce donne la préférence. Peut-être dans le sanctuaire et loin du peuple s'expliquent-ils avec plus de liberté; mais le théisme redevient alors une hypothèse, une conjecture entre mille autres.

Beaucoup de philosophes l'adoptent, mais il est discuté sans cesse, soumis chaque jour à un examen nouveau, cité devant le tribunal de chacun de ceux qui commencent à fréquenter les écoles, compris par chacun d'une manière différente; une portion nombreuse de ses partisans rejette l'influence des cérémonies, l'efficacité de la prière, l'espoir du secours, et fait du théisme une opinion abstraite qui ne peut servir de borne à un culte.

La secte que nous avons désignée sous le nom de nouveaux platoniciens y porte, à la vérité, une sorte d'enthousiasme, et y introduit un genre de merveilleux que l'on dirait propre à le faire triompher; mais cette secte ne s'écarte point, dans ses méditations, de la

méthode philosophique. Au lieu de présenter quelques assertions simples et fixes, telle qu'il les faut pour rallier une masse d'hommes, elle s'engage dans un labyrinthe de subtilités et d'abstractions; à côté de son théisme est toujours le panthéisme, écueil éternel de l'intelligence, lorsqu'elle veut se plonger sans guide dans la contemplation de l'univers et de la nature.

Cette secte, d'ailleurs, grâce aux allégories dont elle enveloppe ce qu'elle nomme la vérité; se prête volontiers aux dénominations et aux formes que le Polythéisme consacre, et, en interprétant ces dénominations et ces formes, elle se fait un amusement et un mérite de les conserver. Elle se prête d'autant plus facilement à cette transaction, que ce n'est pas aux formes extérieures qu'elle met de l'importance. Ce qu'elle recommande, c'est l'étude, la retraite, la méditation, l'isolement; or c'est là ce qui ne peut jamais devenir populaire. Quant aux pratiques, toutes lui paraissent également bonnes. Elle proclame à ce sujet d'excellens principes de tolérance, mais le résultat de ces principes est que chacun profite de la liberté qu'elle lui ac-

corde de ne pas croire ce qu'elle enseigne.

Dans les rangs supérieurs des sociétés, chez les hommes qui participent à la direction des empires, il y a bien, comme nous l'avons montré, des élans secrets vers la théorie du théisme, et ce théisme, s'il pouvait être réduit en doctrine, serait de toutes la plus applicable, parce qu'il est éloigné tout à la fois des subtilités philosophiques et des mystères sacerdotaux. Mais les intérêts de la terre sont trop pressans et trop continus, et chez un peuple fort civilisé, les hommes éclairés sont très ardens pour leurs intérêts et très modérés dans leurs opinions. Or les partis modérés conservent ce qui existe; mais ne peuvent rien établir; leur modération, laisse trop de place à tous les calculs, à toutes les prétentions individuelles. Ils sont retenus par une crainte du ridicule qui leur interdit toutes les démonstrations indispensables pour produire un effet universel, et si ces démonstrations étaient essayées, il se trouverait bientôt des traîtres, ne fût-ce que par vanité.

Le peuple ne peut admettre comme religion une opinion qui n'a nul ensemble, nulle consistance; il répète quelques formules qui

impliquent l'unité d'un Dieu, plutôt en imitateur que par conviction. Il y voit une destruction du Polythéisme, plus qu'une institution qui devrait le remplacer. Les habitudes de l'incrédulité rendent la renaissance de toute forme religieuse presque impossible; la magie rend cette renaissance à peu près superflue, parce qu'elle offre à l'imagination des appâts plus puissans, et à l'espérance des promesses d'une exécution plus rapprochée.

Pour réunir l'espèce humaine autour du théisme, il ne faudrait qu'un étendard, mais aucun bras n'est assez fort pour relever celui qui est tombé; et l'étendard demeure à terre.

La révolution, qui paraissait donc tellement imminente, est encore incertaine et difficile; les individus arriveront à une croyance souvent mélangée de superstitions minutieuses, plus souvent encore ébranlée par le doute. Les nations seront conduites par une marche nécessaire à une situation peu différente de celle où se trouvaient, de nos jours, suivant leurs circonstances diverses, les innombrables habitans de l'Inde, et ce vieux empire de la Chine, triste monument du mécanisme, dans

lequel vient, comme se pétrifier, une trop longue civilisation.

Chez les Indiens, à côté du théisme et du panthéisme des brames, et en dépit des efforts constans des réformateurs, subsistent toutes les pratiques du Polythéisme le plus grossier. A la Chine, la religion n'est plus qu'un usage que l'autorité maintient comme le reste des cérémonies ; tout sentiment est détruit, toute conviction éteinte. Le culte des ancêtres n'a rien de commun avec l'immortalité de l'âme ; les hommages rendus au ciel s'adressent à l'empereur, l'homme a perdu la faculté de croire et même de désirer.

CHAPITRE II.

De la manière dont le passage du Polythéisme au théisme s'est effectué.

Pour que l'espèce humaine ne tombe pas dans cette situation déplorable, il faut une circonstance extraordinaire qui rende à l'âme assez d'énergie, à l'intelligence assez d'activité pour donner aux désirs, aux besoins,

aux esperances une forme positive. Une telle circonstance en effet se présente dans l'histoire à cette époque. Nous allons en traiter, sans rien prononcer sur sa nature ni sur sa source. Ces questions ne rentrent point dans notre sujet.

Disons seulement que nous ne saurions nous plaire à combattre l'opinion qui veut assigner à cette révolution importante des causes surnaturelles.

Nous avons suivi l'homme bien impartialement, depuis l'enfance jusqu'à la décrépitude de la race humaine. Nous l'avons vu tel qu'il est, quand toute croyance religieuse est bannie de son âme. Nous avons vu le sentiment religieux, qui survit à la croyance, s'agiter impuissant et vague; l'incrédulité le précipiter tantôt dans la magie et tantôt dans l'extase et le délire; l'enthousiasme enfanter des extravagances d'autant plus incurables qu'elles partaient du raisonnement, pour arriver méthodiquement à la folie. Nous avons vu la raison, dans toute sa pompe et dans toute sa faiblesse, n'offrir pour résultat de huit siècles de travaux, d'abord que le néant, puis une ordonnance fantastique et arbitraire, l'in-

telligence parvenant à tout détruire, et hors d'état de rien rétablir.

Qui oserait dire qu'à cette époque la pitié céleste ne soit pas venue au secours du monde; qu'un éclair n'ait pas sillonné la nue, pour montrer la route à notre race égarée; qu'une main divine ne l'ait pas aidée à franchir la barrière contre laquelle elle se brisait.

Tout serait ensuite rentré dans l'ordre; l'homme, abandonné de nouveau à lui-même, aurait recommencé son travail; son esprit se serait débattu, suivant sa nature; autour de la grande découverte; il lui aurait donné des formes imparfaites; il aurait voilé sa sublimité. Le calcul, l'égoïsme, le monopole se la seraient disputée pour en abuser; mais l'homme en aurait conservé pourtant le souvenir ineffaçable, et, par degrés, des formes plus pures, des conceptions plus justes lui auraient permis de jouir sans mélange de l'inestimable bienfait.

CHAPITRE III.

De la religion des Hébreux.

A l'époque qui fait le sujet de mes recherches, la religion des Hébreux était la seule dont les sectateurs eussent conservé non seulement un attachement mécanique aux formes religieuses, mais une conviction profonde de la vérité de leur doctrine.

En même temps, le dogme fondamental de cette religion était conforme au besoin universel de l'espèce humaine.

Ce fut donc à ce flambeau que se ralluma le sentiment religieux.

Mais si le dogme fondamental de la religion juive répondait à la demande de toutes les âmes, il y avait dans cette religion des parties terribles.

Certes, nous ne nous rangeons point parmi les détracteurs de la loi mosaïque. Nous ne méconnaissons nullement la supériorité de sa doctrine, tant dans son ensemble que dans plusieurs de ses détails, sur toutes les religions contemporaines.

Mais la sublimité même de cette doctrine

avait contribué à l'empreindre d'une sévérité excessive, par sa disproportion avec les idées tant du peuple qui la professait que des voisins de ce peuple, voisins qui, par-là même, étaient devenus nécessairement ses ennemis.

Ajoutez l'esprit du sacerdoce juif, pareil, à beaucoup d'égards, à celui de toutes les corporations sacerdotales, et que les obstacles mêmes qu'il avait dû vaincre avaient rendu plus farouche encore et plus ombrageux.

L'on n'a pas, ce nous semble, distingué suffisamment entre la doctrine de Moïse et l'esprit du sacerdoce, organe et défenseur de cette doctrine. C'est néanmoins dans cette distinction que réside la solution de toutes les difficultés qui ont paru donner tant d'avantages aux ennemis des idées religieuses et du christianisme.

Au reste, notre objet n'est point de juger ici la religion judaïque. Il nous suffit qu'au moment où tous les polythéismes étaient confondus, toutes les croyances ébranlées, cette religion seule, encore vivante et enracinée dans l'âme d'un peuple, ait offert au reste du genre humain le théisme comme point de ralliement.

CHAPITRE IV.

État de la religion des Hébreux à l'époque où elle donna au monde le signal du théisme.

Si le théisme des Hébreux s'était présenté aux nations, détachées du Polythéisme, sous les formes qu'il avait revêtues à son origine chez le peuple qui le professait, il est douteux qu'il eût obtenu le succès qui en a fait la croyance universelle de tous les peuples civilisés. Des esprits, accoutumés à toutes les subtilités d'une philosophie qui avait raffiné sur toutes les combinaisons des idées et sur toutes les formules de la dialectique, auraient vraisemblablement rejeté une doctrine, dont la simplicité dogmatique imposait des articles de foi au lieu de présenter une série de raisonnemens. L'absence presque totale de notions sur la nature de l'âme et sur l'immortalité aurait blessé ces mêmes esprits, préparés par le platonisme à se livrer à des espérances et à se lancer dans des hypothèses sur l'existence future de l'homme. Le caractère du Dieu des Juifs, représenté comme despotique, ombrageux et jaloux, n'aurait pu s'accorder avec

les conceptions plus douces ou plus abstraites des sages de la Grèce. La multitude de rites, de cérémonies et de pratiques prescrites aurait fatigué des hommes dont les plus religieux pensaient que le culte intérieur et la pureté de la conduite étaient le genre d'hommages le plus agréable à l'Etre-Suprême. Enfin la morale même du judaïsme, qui ferait de l'assentiment à certaines propositions la vertu principale et indispensable, aurait contrasté trop fortement avec les principes de tolérance universellement répandus.

Mais les Juifs, initiés depuis long-temps, et surtout depuis leur séjour dans Alexandrie, à toutes les discussions de la philosophie, ayaient fait, dans cette carrière, des pas égaux à ceux des philosophes païens. Ils ne s'étaient pas montrés moins subtils qu'eux dans les recherches métaphysiques ; et, vers l'époque où le christianisme parvint, le judaïsme avait subi des modifications suffisantes pour que la doctrine qui sortait de son sein pût attirer la curiosité, fixer l'attention, et bientôt captiver le suffrage d'un grand nombre d'hommes éclairés.

CHAPITRE V.

De l'apparition du théisme et de la forme sous laquelle il se présente.

Comme nous n'écrivons point une histoire, tout ce qui concerne les faits relatifs à l'établissement de la religion qui a fait triompher le théisme doit être écarté de notre ouvrage. Nous n'avons ici à indiquer que la forme sous laquelle le théisme se présente lorsqu'il n'est plus une simple hypothèse de philosophie, mais qu'il a rallié autour de lui des partisans zélés, convaincus, qui veulent en faire une institution.

Une religion naissante ne peut être adoptée que par des esprits passionnés : elle ne peut avoir les mêmes caractères qu'une doctrine philosophique, à laquelle seraient parvenus, par des réflexions calmes et paisibles, des hommes voués à l'étude, à l'examen, et par-là même au doute. Les principes abstraits des deux opinions fussent-ils pareils, la manière de les exposer doit être différente ; une révélation ne peut s'enseigner comme une hypothèse. Les apôtres d'un culte nouveau ne

sauraient avoir cette impartialité, mêlée d'indifférence et de scepticisme, trait distinctif et mérite principal, qui, sans une religion ancienne et ébranlée, se sont éclairés par le raisonnement et ont acquis, par l'expérience de leurs erreurs, une juste défiance de leurs forces.

Sa forme est dogmatique, son langage véhément : la tolérance, qui est la maxime universelle du siècle, ne peut lui paraître qu'une lâche apostasie ou une tiédeur coupable.

Cependant cet esprit dogmatique que le théisme manifeste au moment de sa naissance, ne s'exerce encore que sur les opinions et non sur les rites. Le sentiment religieux, affranchi de toute forme, semble jouir de sa liberté, et témoigne une grande répugnance à se plier sous une forme nouvelle. Heureux d'avoir retrouvé des axiomes infaillibles et des vérités incontestables, il savoure avec transport la douceur de croire ; mais il repousse ces symboles dont il n'éprouve pas le besoin, ces pratiques qui lui paraissent indifférentes ou superflues, appuis artificiels que réclament les cultes vieillis. Il ne veut point de sacerdoce.

Tous les chrétiens sont prêtres, dit Tertullien : le Christ nous a tous consacrés comme tels devant son Père céleste.

Il dédaigne la magnificence des cérémonies ; il ne s'occupe que de l'Etre infini, universel, invisible, et veut que chaque homme lui élève un temple au fond de son âme. Couverts des vêtemens les plus humbles et quelquefois à demi-nus, dit Cécilius, dans l'Apologie de Minucius Félix, les chrétiens méprisent nos pompes, les décorations de nos édifices et les monumens de nos pontifes. Ils ne dressent point d'autels, ne révèrent point de simulacres. Tant le théisme, à cette époque, craint de souiller sa pureté par des pratiques qui le rapprocheraient de la terre.

Il en est de même des abstinences. Nous avons, dit saint Paul aux Colossiens, été délivrés par le fils de Dieu de toutes les obligations factices. Nul n'a le droit de nous condamner pour l'usage d'un aliment ou l'inobservance d'une fête. Nul ne peut nous imposer un devoir imaginaire. Lorsque les Montanistes voulurent introduire des jeûnes et des privations dans le christianisme, l'esprit du théisme naissant se révolta contre ces innova-

tions, comme contre des restes de superstitions païennes. Tertullien écrivit alors contre eux : Le chrétien ne peut être souillé par rien d'extérieur. Dieu ne lui a prescrit aucun jeûne, il ne lui a défendu aucune espèce de nourriture. Ce qu'il lui a interdit, ce sont toutes les actions qui sont mauvaises; ce qu'il lui a ordonné, ce sont toutes les actions qui sont bonnes.

—

CHAPITRE VI.

De l'esprit de liberté qui accompagne la renaissance de la religion.

L'esprit d'indépendance qui caractérise les religions naissantes ne s'exerce pas seulement sur les formes religieuses, mais aussi sur les formes politiques. Toute religion, à cette époque, est amie de la liberté. Lorsque l'homme s'affranchit des chaînes de la puissance et de l'habitude sur l'article le plus important, sur l'objet qui décide de sa destinée future, il ne peut rester courbé sous un joug qu'il respecte bien moins et que ses espérances lui enseignent à ne pas craindre.

Ainsi la renaissance de la religion est aussi celle de l'esprit de liberté, et l'homme retrouve à la fois la force d'aspirer aux jouissances du ciel et à celles de la terre.

L'égalité est une idée inhérente à la religion ; et, à une époque où l'homme ne connaît de guide et de règle que le sentiment religieux, l'égalité qui, dans d'autres temps, lui paraît un droit, lui semble alors un devoir.

Rien de plus démocratique que le gouvernement des Arabes sous les premiers califes. La même tendance se fait remarquer dans le christianisme, à son origine : et les réformateurs de cette croyance, bien qu'il ne fût question que d'une épuration dans un culte dès long-temps fondé, furent poussés à vouloir l'établissement d'une république.

Il n'est pas criminel, dit Origène, de se réunir en faveur de la vérité, quand même les lois extérieures le défendent. Ceux-là ne pèchent pas qui se coalisent en secret pour la perte d'un tyran (1). On doit, objecte Celse,

(1) Orig. *Contr. Cels.* I.

observer les lois et la religion de son pays : oui, répond Origène, quand ces lois sont justes et cette religion vraie (1).

On a voulu nier l'esprit de liberté des premiers chrétiens. On s'est servi de quelques expressions isolées, qu'avait arrachées la nécessité des circonstances, pour contester ce qui éclate, presque à chaque parole, dans nos livres saints. Mais le simple raisonnement suffit pour renverser le système de servitude qu'on a prétendu appuyer d'une autorité céleste. Comment, avec leur morale pure, leur conviction profonde, leur force intérieure, leur enthousiasme exalté, leur mépris de la mort, les chrétiens auraient-ils pu ne pas nourrir une indignation violente et ouverte contre la tyrannie qui pesait sur l'univers ?

Les faits viennent à l'appui de ce que le raisonnement nous prouve d'avance. Les historiens attestent l'esprit d'indépendance des premiers chrétiens, la franchise sévère et hardie de leurs discours. Ce sont des hommes, dit Vopiscus, à qui les temps présens déplai-

(1) Orig. V.

sent, et qui s'expriment dans leur haine avec une énorme liberté (1).

(1) *Quibus præsentia semper tempora cum enormi libertate displicent.* Il y a une observation à faire sur ces expressions de Vopiscus. Il ajoute le mot *semper*, pour indiquer que c'était par un esprit habituellement frondeur que les chrétiens s'élevaient contre les crimes et le despotisme qui désolaient le monde connu. On présente toujours, sous la tyrannie, les réclamations des âmes honnêtes et libres comme l'effet d'un caractère atrabilaire et d'un penchant à censurer ce qui existe ; et il est très probable que les courtisans de Néron disaient de ceux qui blâmaient l'incendie de Rome : Ce sont des hommes qui ne sont jamais contens.

LIVRE XVII.

De la lutte du polythéisme contre le théisme.

—

CHAPITRE I.

Des hommes qui se réunirent au théisme au moment où il se présenta sous une forme positive.

A une époque semblable à celle où le théisme parut pour la première fois, non comme une conjecture de l'homme, mais comme une manifestation de Dieu, il était dans la nature des choses que des hommes de toutes les classes se réunissent en grand nombre autour de cet étendard. On avait plus que jamais besoin d'une religion ; et la religion, qui convenait le mieux, ou plutôt qui convenait seule, était celle qui élevait l'homme au-dessus de tous les objets visibles, qui ne le rattachait à aucune des institutions religieuses qui étaient décréditées, à aucune des institutions politiques qui étaient oppres-

sives, enfin qui, dans un moment où les nations n'étaient que des troupeaux d'esclaves et où le patriotisme ne pouvait exister, réunissait toutes les nations par une même foi, et transformait en frères des hommes qui ne pouvaient plus être des concitoyens.

Nous avons montré ci-dessus comment les travaux des philosophes en avaient conduit un assez grand nombre à se rapprocher du théisme. En conséquence, aussitôt que le théisme se présenta, plusieurs de ces philosophes se réunirent à cette croyance. C'est par une erreur manifeste qu'on a prétendu, qu'à l'époque de son apparition sur la terre, le christianisme avait été rejeté par tous les esprits éclairés, pour n'être adopté que par les rangs obscurs et ignorans des sociétés humaines. Mais cette assertion, bien qu'évidemment fausse, a eu pour appuis les deux partis opposés. Les ennemis de la doctrine chrétienne ont cru l'avilir par-là : les chrétiens ont cru rendre son triomphe plus miraculeux.

Nous voyons, parmi les chrétiens, dès le premier siècle, des philosophes platoniciens distingués, entre autres Justin, martyr.

L'histoire de Justin, martyr, indique la

marche d'un esprit poussé par la tendance du siècle, et qui, après avoir essayé de plusieurs doctrines, s'attache immédiatement à celle où il retrouve des idées exprimées avec plus de force et d'affirmation.

Justin, né l'an 89 de J.-C., étudia d'abord sous un stoïcien. Mais la doctrine des stoïciens sur Dieu et ses relations avec l'univers ne le satisfit pas. Il choisit ensuite un péripatéticien, un pythagoricien, qui ne le contentèrent pas davantage. Ce dernier exigeait de lui des connaissances préliminaires en mathématiques, en astronomie et en musique, que Justin ne croyait pas nécessaires à la philosophie proprement dite. L'état de l'espèce humaine serait en effet misérable, si des connaissances, qu'il n'est pas donné à tous les hommes d'acquérir ni à tous les esprits d'atteindre, étaient indispensables pour les élever jusqu'aux vérités de sentiment qui font la sécurité et la consolation de la vie. Justin se livra ensuite à la philosophie platonicienne. Il crut y trouver ce qu'il cherchait : il s'imagina même être parvenu à une contemplation immédiate de la Divinité ; et, pour n'être distrait de ses méditations par aucun objet extérieur, il quitta

le monde, et se retira dans une solitude sur les bords de la mer. Il y rencontra un vieillard qui lui révéla la doctrine chrétienne, et Justin connut au premier coup d'œil que c'était là ce qui pouvait étancher la soif de son âme, et répondre au besoin intérieur qui le dévorait.

Par une manière de raisonner assez simple, les philosophes qui passaient de la philosophie au christianisme concluaient, de ce que la marche de leurs idées philosophiques les avait préparés à recevoir la doctrine chrétienne, que le christianisme avait été la source de toutes leurs idées philosophiques.

Justin, martyr, prétendait que Platon n'avait été que le disciple des Hébreux.

CHAPITRE II.

Des adversaires que la forme sous laquelle le théisme se présente, lui suscite.

Mais si, d'une part, l'apparition du théisme devait réunir autour de lui une multitude d'adhérens, il était en même temps dans la na-

ture des choses que la forme sous laquelle il se présentait pour la première fois lui suscitât des adversaires de plus d'une espèce.

Les principaux de ces adversaires sont les dépositaires de l'autorité, les ministres du Polythéisme et une partie des philosophes.

—

CHAPITRE III.

Dispositions de l'autorité envers le théisme sous cette forme.

D'après ce que nous avons dit précédemment, l'on sent que l'autorité est nécessairement l'ennemie d'une religion qui, prenant sa source dans l'âme d'hommes indépendans et sans mission extérieure, se présente encore pure de toute transaction avec les abus et avec les vices, et n'a contracté aucune alliance avec le pouvoir.

L'autorité, d'ailleurs, n'examine jamais. Elle juge sur les apparences. Elle voyait une société d'hommes qui ne voulait point de culte extérieur, elle les déclarait athées. L'absence de tout symbole rendait le christianisme

odieux aux hommes d'état accoutumés à une religion nationale, pratique et ayant un culte extérieurement constitué.

Une religion dirigée entièrement vers l'invisible, sans culte qui frappât les regards, sans forme nationale, n'appartenant à aucune société ou peuple en particulier, était pour les hommes d'état de l'antiquité une chose inouie. Sous ce rapport, le judaïsme qu'ils méprisaient leur paraissait valoir encore mieux que le christianisme. Les Juifs eux-mêmes, dit Cécilius, les Juifs, un misérable peuple, séparés de toutes les autres nations, ne reconnaissent à la vérité qu'un seul Dieu, mais au moins, ils le reconnaissent publiquement, dans des temples, avec des autels, des sacrifices, des cérémonies.

Celse dit de même, la religion des Juifs, quelle qu'elle soit, est au moins une religion nationale; et, sous ce rapport, les Hébreux se conduisent comme tous les autres hommes qui suivent leurs institutions héréditaires, ce qui semble utile, non seulement parce que les individus doivent observer les lois que toute la nation s'est données, mais aussi parce

qu'il est probable qu'à l'origine du monde les diverses parties de la terre ont été soumises à différentes divinités, qui leur ont imposé leurs institutions religieuses, de sorte qu'il y a sacrilége à renverser ces institutions.

Le christianisme, qui ne pouvait s'établir que sur la ruine de toutes les autres religions, semblait, vu l'union intime que l'on supposait entre la religion et l'état, ne pouvoir s'établir que sur la ruine de l'état.

Il était donc, dans ses rapports avec l'existence humaine, diamétralement opposé sur plusieurs points à l'idée que les politiques se faisaient de la religion. A leurs yeux, elle devait être essentiellement liée aux intérêts nationaux, civils et terrestres; la vie était le but; la religion, un moyen. Les chrétiens considéraient au contraire la vie comme un moyen de parvenir à un autre but. Leur enthousiasme pour un monde futur les détachait des soins de ce monde et de toute occupation du présent; l'amour de la patrie, que les hommes d'état voulaient appuyer sur la religion, souffrait du détachement qu'inspirait le christianisme. Aussi nommait-on les chrétiens

des hommes inutiles, impropres aux affaires (1).

On a fait un crime aux chrétiens de ce détachement. Mais de quelle patrie étaient-ils détachés? Etait-ce une patrie que cet empire, immense assemblage informe de mille nations garrottées au lieu d'être réunies, et qui n'avaient entre elles de commun que le même malheur sans le même joug. Certes, il faut savoir gré au christianisme d'avoir détaché l'homme d'une terre ainsi asservie et dégradée.

CHAPITRE IV.

Des moyens employés contre le théisme par l'autorité.

Les moyens que l'autorité emploie contre les opinions sont les mêmes dans tous les pays et dans tous les siècles. Ce sont les in-

(1) Homines infructuosos in negotio. Tertull. *Apolog.* — Latebrosa et lucifugax natio, in publicum muta, in angulis garrula. Cæcil. Apud *Min. Fel.*

quisitions, l'espionnage, les persécutions et les supplices.

Les effets de ces moyens sont aussi toujours les mêmes : les opprimés obtiennent la sympathie de toutes les âmes qui ont quelque valeur. Ils donnent, au sein de l'adversité, en présence de la mort, de sublimes exemples de dévouement et de constance ; leurs adversaires, à l'abri de tout danger, se félicitent comme individus de la sûreté dont ils jouissent, et s'enorgueillissent, comme hommes d'état, de la sévérité qu'ils déploient. Mais l'opinion qu'ils défendent porte tout l'odieux de la persécution qu'ils exercent ; cette persécution aliène de leur cause les plus estimables de leurs défenseurs ; car il y a quelque chose de contagieux, si l'on peut donner à ce mot une acception noble, dans le spectacle du désintéressement, de l'intrépidité, de l'espérance et du courage, au milieu d'une race abâtardie et dégradée.

La persécution que l'autorité déploie contre le théisme, accélère donc ses progrès ; la persécution a ceci de particulier que, lorsqu'elle ne révolte pas, c'est qu'elle n'était pas nécessaire, et que lorsqu'elle est néces-

saire, elle révolte et par-là même devient inutile.

—

CHAPITRE V.

Disposition des prêtres du Polythéisme expirant envers le théisme.

L'adoption indéfinie des divinités nouvelles étant dans la nature du Polythéisme en général, et l'idée d'un Dieu suprême, source et créateur de toutes les autres divinités, étant dans la tendance du Polythéisme à cette époque particulière, ses ministres éprouveraient peu de répugnance à transiger avec le théisme qui se présente. Mais cette transaction est incompatible avec la nature du théisme. C'est en vain que les prêtres de l'ancienne religion offrent à la croyance nouvelle, de placer son Dieu parmi leurs divinités antiques. Cette croyance, par ses refus dédaigneux et répétés, les force à combattre, tandis qu'il eût été dans leurs intentions de négocier.

On a su gré, de nos jours, au Polythéisme de cette tolérance, de cette douceur, de ces intentions conciliatrices, et en effet, à cette

époque, désarmé qu'il est ou plutôt anéanti par une longue succession d'outrages et de défaites, il est certainement plus modéré, plus débonnaire que le théisme. Mais c'est que le théisme existe, tandis que le Polythéisme n'existe plus. Sa longanimité, sa complaisance, toutes ces qualités que l'on admire, ne sont en lui que les vertus des morts. Les hommes recommencent à lutter, parce qu'ils recommencent à vivre; et, loin de chercher dans cette lutte un sujet d'accusation contre le théisme, il faut lui rendre grâce au contraire d'avoir ranimé la vie de l'âme, et réveillé la puissance des tombeaux.

—

CHAPITRE VI.

Des moyens que les prêtres emploient contre le théisme.

Quand le sacerdoce a perdu tout espoir de faire avec le théisme un traité de paix, il rassemble toutes ses forces, pour repousser un danger qu'il n'avait prévu que vaguement jusqu'alors. Il fait, en quelque sorte, un ap-

pel à toutes les doctrines, qui, n'importe à quelle époque, ont jadis fait partie de la religion qu'il veut défendre. Par une méprise assez naturelle, il croit se fortifier par le nombre et la diversité de ses troupes, tandis que ce nombre même et la bigarrure de tant d'auxiliaires discordans, l'affaiblissent et le décréditent. Le sort des partis battus est de recourir à des moyens qui se contrarient et se paralysent mutuellement.

Les prêtres du Polythéisme cherchent à conserver leur domination sur l'esprit du peuple, en redoublant de pratiques et de traditions anciennes; et, en inventant d'autres traditions et d'autres pratiques, auxquelles ils s'efforcent de donner un vernis d'antiquité. Loin de réformer ce qu'il y a d'indécent dans leurs mystères, qui sont devenus à peu près publics, ils comptent plutôt sur leur indécence, comme leur méritant l'appui de la corruption du siècle. Ils entassent dans ces mystères toutes les privations à côté de toutes les obscénités; ils y introduisent les pratiques sanguinaires, les mutilations, les supplices volontaires, dont ils font un devoir aux initiés. Les derniers mystères de Mithras étaient

beaucoup plus lugubres et remplis de pratiques plus cruelles que ceux du même nom chez les Perses. Nous avons parlé des jeûnes excessifs qui avaient lieu dans ces mystères, tels que nous les connaissons, lors de la décadence du Polythéisme. Le célibat y était prescrit : or les jeûnes et le célibat sont étrangers et ce dernier même est contraire à la religion de Zoroastre. La gaîté même était un des caractères des anciennes fêtes de Mithras. Fréret veut expliquer cette différence en assignant aux mithriaques une origine babylonienne. Mais la position des prêtres, forçant de moyens pour faire effet sur un peuple détaché de la religion, est une explication bien plus simple.

Enfin les ministres du Polythéisme se laissent entraîner à l'imitation de la religion même qu'ils repoussent, croyant la combattre avec ses propres armes. L'un des malheurs et l'une des maladresses des vaincus, c'est qu'ils veulent conclure des victoires de leurs adversaires à la bonté de leurs moyens, et qu'ils s'imaginent pouvoir s'emparer de ces moyens, sans considérer que, pour la plupart, ils ne tirent leur force que de leur but.

Les apôtres du théisme marchent entourés d'incontestables miracles, parce qu'ils sont pleins d'une conviction inébranlable. Le Polythéisme leur oppose des prodiges factices, puérils, révoqués en doute, copies effacées de ceux qu'il imite. Les premiers ont pour eux le raisonnement et la foi. En dirigeant le raisonnement contre la cause ennemie, ils ne craignent pas de compromettre leur propre cause : cette cause sainte ne peut être compromise. Ainsi leur arme offensive est l'examen, et une persuasion intime et profonde est leur égide. Leurs antagonistes hésitent entre la raison qui les menace et un enthousiasme que fait pâlir l'enthousiasme de leurs adversaires. L'incrédulité n'est qu'un instrument perfide qui réagit contre eux, et précisément par ce qu'ils affirment eux-mêmes, ils sont timides à nier ce qui est affirmé par leurs ennemis.

Les partisans d'une religion naissante sont toujours des hommes de bonne foi. Les partisans d'une religion usée ne sont jamais que des apologistes plus ou moins habiles. On les croirait plus forts que les autres, parce qu'ils ont un motif de plus. Ils sont excités par

leur intérêt, tandis que les martyrs de l'opinion qui s'élève sont loin du moment où sa victoire procurera des avantages personnels à ses partisans. Mais le désintéressement est la première des puissances, et lorsqu'il faut entraîner, persuader, convaincre, l'intérêt affaiblit au lieu de fortifier.

—

CHAPITRE VII.

Des philosophes auxiliaires du Polythéisme.

Malgré la tendance de la philosophie de cette époque vers le théisme et l'empressement d'un assez grand nombre de philosophes à se rallier à cette opinion revêtue d'une forme positive, d'autres hommes de la même classe, non moins nombreux, non moins éclairés, furent éloignés de cette doctrine par le caractère exclusif et dogmatique, inséparable d'une religion nouvelle, et par son dédain pour l'alliance et pour toutes les interprétations du Polythéisme. Les hommes, regardant les formes comme presque indifférentes, ne concevaient guère la préférence accordée

à l'une d'elles : et plusieurs d'entre eux, ayant travaillé à l'épuration de la croyance antique par des interprétations subtiles, avaient pour elle un amour d'auteur.

La nouvelle forme de théisme qui se présentait, c'est-à-dire le christianisme, avait beaucoup d'affinité aux yeux des philosophes païens avec une secte philosophique. La doctrine originaire, enseignée par Jésus-Christ, reposait sur des vérités dont plusieurs sages antérieurs s'étaient rapprochés, et les commentaires des premiers pères de l'église sur cette doctrine se fondaient, à beaucoup d'égards, sur des argumens empruntés de la philosophie grecque. Or, les sectes de cette espèce étaient accoutumées de tout temps à se traiter avec une grande liberté ; mais le christianisme refusait de se soumettre à une discussion libre. Il tirait ses certitudes d'une toute autre source que les raisonnemens humains. Comme il s'était formé dans une secte juive, il regardait les livres sacrés des Hébreux comme le code et la règle, non seulement de la religion, mais de la sagesse en général. Les livres du Nouveau-Testament, base du christianisme en particulier, étaient aussi considérés comme

l'œuvre de Dieu, et comme tels étaient soustraits à la juridiction de la raison commune. Cependant le christianisme prononçait sur des questions qui avaient toujours paru être du ressort de la philosophie, comme la création du monde, l'origine du mal, etc. Il était donc inévitable que la doctrine chrétienne fût attaquée par les philosophes païens, sur ceux de ces points sur lesquels ils n'étaient pas d'accord avec elle. Les païens en appelaient à la raison, comme unique pierre de touche. Les chrétiens soumettaient la raison à une révélation supérieure.

Les deux partis prirent le caractère que leur position devait leur faire prendre. Les chrétiens se montrèrent intolérans et pleins de mépris pour les lumières naturelles. Les païens se servirent de l'arme du ridicule et de l'ironie contre des hommes qui leur semblaient avoir abdiqué le plus haut privilége de leur nature.

Mais ni les uns ni les autres ne pouvaient rester fidèles à ce point de départ, ou se borner à l'usage des armes qui leur étaient propres. Tout en défendant les prérogatives de la raison, les philosophes païens reconnais-

saient des inspirations divines et miraculeuses, et ne pouvaient refuser de comprendre le christianisme parmi les doctrines communiquées à l'homme par cette voie. Les chrétiens, dont plusieurs avaient été adonnés à la philosophie avant leur conversion, voulaient se servir des argumens qu'elle leur suggérait, et répugnaient à abandonner les avantages et le déploiement de leur science. Il en résulta que ce ne fut plus sur le fond de la doctrine que les deux partis s'attaquèrent, mais sur l'abus qu'ils s'accusèrent d'en faire réciproquement. Les philosophes disaient aux chrétiens que le fondateur de leur secte avait été probablement inspiré; mais que ses adhérens l'avaient mal compris, et avaient surtout glissé, de leur propre autorité, parmi ses préceptes, leur intolérance insensée et inexcusable contre toutes les opinions différentes de la leur. D'un autre côté, les chrétiens ne niaient point qu'il n'y eût dans la philosophie grecque et surtout platonicienne des vérités importantes et divines; mais ils affirmaient que les premiers philosophes grecs les avaient empruntées des livres de Moïse, et reprochaient aux philosophes leurs contemporains,

de ne pas reconnaître cette origine. Ainsi les opinions en elles-mêmes étaient très voisines d'un amalgame, mais leurs défenseurs respectifs étaient les ennemis les plus acharnés.

Aussitôt que les philosophes avançaient une opinion opposée de quelque manière au christianisme, ils étaient en butte à l'indignation la plus violente et la plus injurieuse de la part des chrétiens, et dès lors l'amour-propre et tous les sentimens personnels devaient rendre la rupture inévitable. Plotin avait écrit contre les gnostiques, que l'on considérait comme une secte, plutôt philosophique que religieuse (1). Porphyre, en commentant et en défendant son maître, se trouva entraîné à attaquer quelques opinions du christianisme, et la guerre commença pour ne plus finir.

Il y avait un autre rapport sous lequel la philosophie et le christianisme ne pouvaient s'entendre. La philosophie considérait l'homme comme une partie du monde, dans lequel il existait; le christianisme déclarait l'homme le centre du monde, et le monde créé uni-

(1) Matter, *Histoire critique du Gnosticisme*, t. II, p. 162.

quement pour l'homme. Quelle présomption dans les chrétiens, disaient les philosophes, de prétendre que le ciel, la terre, les astres, le monde entier s'abîmeront, et que l'homme seul sera immortel (1) !

On ne peut nier que la manière de voir des chrétiens ne fût plus noble, plus morale, plus propre à remplir le cœur de chaleur et de vie que la manière philosophique. Il est facile de faire ressortir la petitesse de l'homme et l'immensité de l'univers. Mais si l'on place la grandeur de l'homme dans ce qui la constitue réellement, dans son âme, dans son sentiment, dans sa pensée, toutes les déclamations philosophiques s'évanouissent. Il y a plus de grandeur dans une pensée fière, dans une émotion profonde, dans un acte sublime de dévoûment, que dans tout le mécanisme des sphères célestes.

Quoique l'absence de tout culte extérieur fût dans le fond un principe philosophique, la circonstance faisait qu'au moment de l'apparition du christianisme, beaucoup de philosophes savaient mauvais gré aux chrétiens

(1) V. Cæcil. dans l'*Apologie de Minucius Felix*.

de se borner à une adoration et à une piété toute intérieure. On attribuait à la décadence de la religion tous les maux dont on était accablé. Les philosophes d'alors accusaient leurs prédécesseurs d'avoir contribué à sa chute par des notions trop abstraites. On voulait la relever, lui donner de la vie, l'entourer d'éclat. Il est nécessaire, disait Plutarque, que des hommes se consacrent spécialement au culte des dieux; qu'ils se distinguent par leurs vêtemens, par leur retraite dans les temples, par certaines cérémonies qu'ils y célèbrent et qu'eux seuls peuvent célébrer, par des abstinences de certains alimens, qui entretiennent l'opinion d'une pureté extraordinaire. Il eût été plus facile aux chrétiens de s'entendre avec Diogène ou Platon qu'avec Plutarque.

Les nouveaux platoniciens, de tous les philosophes les plus rapprochés du christianisme par le fond de la doctrine, faisaient, comme les chrétiens, la base de toute philosophie d'une certaine révélation intérieure et extérieure; mais ils entendaient par-là une action multipliée, fréquente et continue de la Divinité sur l'homme, suivant ses besoins dans chaque circonstance. La révélation chrétienne

n'était pas de cette espèce ; elle s'appuyait sur des miracles, mais elle ne faisait pas de ces miracles l'essentiel et le but de sa doctrine. Ces miracles n'étaient présentés que comme des preuves pour ceux qui avaient besoin de preuves de ce genre. Suivant les nouveaux platoniciens, l'homme devait être religieux pour avoir le droit de faire des miracles. Suivant les chrétiens, le droit de faire des miracles était conféré à quelques hommes pour rendre d'autres religieux. Suivant les premiers, si tous les hommes eussent été religieux, il y aurait eu perpétuellement des prodiges et des opérations surnaturelles. Suivant les seconds, dans le même cas, tout prodige et toute opération surnaturelle, devenant inutiles, auraient cessé. L'essentiel de la religion dans le christianisme consistait dans l'adoration de Dieu, dans les espérances d'un monde à venir et dans la morale. Le christianisme était donc beaucoup moins rempli de merveilleux que le nouveau platonisme, et il est très probable que c'était souvent comme trop raisonnable que les philosophes le rejetaient. L'anecdote de Julien avec Chrysanthe vient à l'appui de ceci.

En même temps les prêtres du Polythéisme courtisèrent l'alliance des philosophes, tandis que les chrétiens la dédaignaient. Une religion nouvelle donne à ceux mêmes de ses dogmes qui se rapprochent de la subtilité des écoles un caractère affirmatif. Le christianisme ne se prêtait donc à aucune transaction, tandis que le Polythéisme se pliait à toutes celles qui pouvaient flatter les opinions ou la vanité philosophique. Cette différence devait disposer beaucoup de philosophes à se ranger du côté du Polythéisme.

Mais l'alliance avec les philosophes, favorable en apparence à cette religion, achevait de la renverser.

Comme tous les esprits se ressentent toujours de l'impulsion générale, ces philosophes, remplis de l'idée d'un Dieu unique, tourmentaient le Polythéisme pour le rapprocher de l'unité : peu leur importait que ce rapprochement fût conforme aux principes fondamentaux de la croyance qu'ils condescendaient à protéger. On traite toujours lestement ceux que l'on assiste.

Les prêtres, reconnaissans de la tolérance accordée par les philosophes aux cérémonies

et aux rites extérieurs, consentent à toutes les transformations, recueillent toutes les allégories, adoptent tous les raffinemens et toutes les abstractions, ne réfléchissant point que, par cette conduite, ils donnent au théisme un grand avantage, puisqu'ils laissent répandre, sur la religion qui lui est opposée, un vague, une incertitude qui en détachent toujours plus la masse du peuple. Toutes les abstractions, tous les raffinemens ont pour le Polythéisme cet inconvénient, qu'ils sont contraires à sa nature, tandis qu'ils sont dans la nature du théisme. Celui-ci combat avec ses propres forces, l'autre avec des forces étrangères qui doivent se retourner contre lui.

Ce n'est pas tout : par une révolution singulière, à cette époque, c'est le Polythéisme qui est abstrait, et c'est le théisme qui parle aux yeux, à l'imagination, à toute la partie passionnée de l'homme.

Examinez les objections des apologistes du Polythéisme contre la religion chrétienne. Elles sont en grande partie dirigées contre ce qui paraît trop matériel et trop peu abstrait. Pourquoi Dieu a-t-il pris un corps ? Dieu peut-il avoir une forme ? Pourquoi la résur-

rection des corps? Pourquoi pas l'immortalité de l'âme comme esprit pur? Les chrétiens répondent : Parce que Dieu ne peut se montrer à l'homme que sous un corps, parce que l'âme ne peut souffrir que par son union avec le corps. On voit clairement la lutte de l'esprit philosophique, qui a ôté toute forme à la religion, contre le sentiment religieux, qui veut lui en rendre une. Mais on sent, par cela seul, combien cet esprit philosophique est peu propre à défendre une croyance quelconque. Les objections des apologistes du Polythéisme frappaient le Polythéisme, qu'ils voulaient défendre, plus directement encore que le christianisme, qu'ils attaquaient.

Le langage de tous les hommes qui se proposent de maintenir une religion, dont la vérité ne leur est pas démontrée, est un mélange d'hésitation, de condescendance, d'aveux à demi retraités, d'insinuations et d'équivoques, qui aboutissent toujours à laisser apercevoir que ces formes ou cette religion qu'ils recommandent ne sont que des appuis pour les faibles, et que les forts peuvent s'en passer. Or, ces apologistes se mettent au nombre des forts, et l'on est mauvais missionnaire quand on

se place au-dessus de sa propre profession de foi.

Le philosophe Thémiste, païen, recommandait la tolérance aux empereurs chrétiens qui persécutaient les hérétiques. Dieu, disait-il, a donné le penchant de la religion à toute l'espèce humaine, mais il a laissé à chacun sa volonté. Ce genre de culte, la différence des modes d'adoration, entre dans la volonté de la Providence. Elle contribue à entretenir la vie et l'activité du sentiment religieux parmi les hommes. Toutes les religions n'ont qu'un but, mais la route qu'elles suivent est différente et doit l'être.

Rien n'est plus juste et plus respectable que ces principes de tolérance ; mais professés par des hommes qui recommandaient le maintien de la religion ancienne et la pratique des cérémonies consacrées par l'usage, ces principes tournaient contre cette cause.

En lisant le livre d'Origène contre Celse, il est impossible de n'être pas frappé de la teinte philosophique empreinte dans toutes les objections de Celse, auxquelles Origène répond. Celse dit que l'homme ne doit rien admettre que ce que la raison a examiné et approuvé.

La multitude, dit Origène, n'ayant pas le temps d'examiner, doit croire implicitement.

La plupart des objections de Celse sont des objections d'incrédule et non de païen, par exemple, celles sur l'origine du mal, sur l'incompréhensibilité de la nature divine. Il est vrai que Celse, épicurien, doit être regardé plutôt comme un ennemi du christianisme que comme un apologiste du Polythéisme; mais il résultait des ouvrages des philosophes incrédules contre les chrétiens, que ces ouvrages n'affaiblissaient pas dans ceux-ci la foi que rien ne pouvait affaiblir; ils achevaient de décréditer le Polythéisme dans l'esprit des païens.

On peut faire les mêmes observations sur le langage du défenseur du Polythéisme, dans le dialogue de Minucius Félix. Il commence par dire que tout est incertain, qu'il serait possible de supposer que le monde existe par lui-même sans l'intervention d'une Divinité. Il rappelle tous les argumens en faveur du hasard, pour conclure qu'il faut s'en tenir à la religion des ancêtres. Mais s'il se déclare pour les dieux contre les athées, on voit assez que c'est plutôt par politique que par conviction.

Ce qui est au-dessus de nous, dit-il, ne nous regarde pas : c'est un argument de scepticisme.

On ne peut enfin s'empêcher de remarquer la différence de style entre les païens philosophes, quoique apologistes du Polythéisme, et les premiers chrétiens, quand les uns et les autres parlent de Dieu. Combien est ferme la conviction de ceux-ci! combien vacillante et incertaine toute la manière de ceux-là !

CHAPITRE VIII.

De Julien, comme représentant à la fois l'autorité des prêtres et des philosophes armés en faveur du Polythéisme.

MATÉRIAUX.

[En rédigeant ce chapitre, l'auteur, nous avons lieu de le croire, se serait rencontré fréquemment dans ses vues avec Neander (1).]

En rendant compte de lui-même, Julien dit (2) : Dès mon enfance, j'ai éprouvé un vio-

(1) Julian und sein Zeitalter. Petit vol. in-8°. J. M.

(2) *Hymn. in Sol.*

lent attrait pour l'éclat du Dieu du soleil. La vue de la lumière céleste me jetait si fort hors de moi que non seulement je m'efforçais de contempler le soleil, sans en détourner les yeux, mais que, dans des nuits claires et sans nuages, je sortais souvent, m'oubliant moi-même et ne contemplant que la beauté du firmament étoilé, sans entendre ce qu'on me disait; de sorte qu'on me regardait déjà comme un astrologue avant que j'eusse de la barbe. Cependant je n'avais jamais encore lu un livre d'astrologie, je ne savais pas même ce que c'était.

—Les prophéties en faveur de Julien purent même à son insu le disposer favorablement pour le paganisme. Libanius dit qu'il haïssait les dieux, jusqu'à ce que les prédictions qu'il apprit à son arrivée dans Nicomédie changèrent ses sentimens (1). Saint Augustin dit qu'un oracle grec qui s'était conservé jusqu'à son temps (2), annonçait que saint Pierre avait fait en sorte, par des moyens magiques, que le Christ devait être adoré pendant trois cent

(1) *In Panegyrico.*

(2) *Cité de Dieu*, liv. XVIII, ch. 53.

soixante-cinq ans, et qu'après cet espace de temps le christianisme devait périr.

— Une chose très remarquable, c'est l'esprit chrétien qui se montre dans toute la conduite de Julien, polythéiste, relativement aux dangers dont il était environné. Indécis sur le meilleur parti à prendre pour y échapper, il implore les dieux. Cependant la prière qu'il leur adresse n'est pas de le sauver, ni de lui donner des moyens de résister; ce n'est aucune des prières païennes que l'esprit du Polythéisme inspire à ses sectateurs, mais il leur demande de lui donner la force de se résigner à leur volonté (1), et il raconte qu'ils l'exaucèrent; que dès ce moment, il n'eut plus d'inquiétude, et qu'en effet il fut sauvé. Toute cette prière, cette manière de demander non telle ou telle chose en particulier, mais la force de se soumettre à ce qui arrivera, tout cela est du christianisme. C'est que l'esprit du christianisme était l'esprit dominant, et que Julien, en reprenant les formes du Polythéisme, n'avait pu en reprendre l'esprit qui n'existait plus (2).

(1) Julian, *Ep. ad Athen.*

(2) Matter, *Histoire universelle de l'Eglise chrétienne*, II. Constantin et Julien.

Libanius loue Julien de ce que, dans sa conviction, qu'une sagesse supérieure dirige les dieux, il gouvernait le monde d'après les règles de cette sagesse, n'attendant pas que les oracles le conseillassent, ne perdant pas son temps auprès des devins, mais se servant lui-même d'oracle et de Pythie (1) : c'est-à-dire, que Libanius fait honneur à Julien d'un mépris pour les oracles qui était contraire à l'esprit du Polythéisme qu'il voulait relever.

— Le discours d'Apollon à Julien (2), dans l'endroit où celui-ci raconte allégoriquement son histoire et ce qu'il regardait comme sa destination dans ce monde, a tout-à-fait un coloris chrétien, et finit par ces mots : Sache que ton corps ne t'a été donné que pour notre service ; souviens-toi que tu as une âme immortelle qui te vient de nous, et qu'en nous obéissant, tu deviendras un Dieu (un saint, car les dieux inférieurs, dans la hiérarchie du Polythéisme platonisé occupaient à peu près ce rang) et que tu contempleras avec nous le père et le créateur de toutes choses.

(1) *In Panegyr.*

(2) *Orat.* VII.

— Pour juger du caractère de Julien, il faut connaître l'esprit du Polythéisme à l'époque où ce prince vivait. Sa théologie fut un résultat de ses efforts pour mettre la révélation intérieure de Dieu dans l'homme en relation avec les anciennes traditions et fables religieuses et le culte national, pour rendre à celui-ci la vie qu'il n'avait plus; pour donner à l'autre un sentiment religieux, individuel, quelque chose de fixe et d'indépendant de la fluctuation des conjectures humaines, et qui, s'appuyant sur un assentiment et une antiquité respectables, pût servir de point de réunion et de centre à toutes les nations.

— Nous avons montré dans Plotin le travail de la philosophie pour faire de ses notions abstraites une religion; mais, dans Plotin et dans ses disciples, cette religion est une pure théorie. Nous trouvons dans Julien la tentative de faire de cette théorie une pratique; il est donc intéressant de le suivre dans ses efforts.

— Julien était profondément convaincu qu'une loi éternelle avait imprimé dans l'âme de l'homme le sentiment de l'existence de quelque chose de divin. De cette source découlaient toutes les philosophies, conformes à la

nature de l'homme : et elles étaient toutes d'accord sur ce point (1). En remontant à cette révélation intérieure, Julien reconnaissait l'unité de l'Etre Suprême (2). Il y a, disait-il, un maître de toutes choses, de la nature duquel tout est émané ; qu'on le nomme l'être incompréhensible au-dessus de toute raison, le prototype de tout ce qui existe, l'unité parfaite, le bien par excellence, c'est de lui que vient toute beauté, toute perfection, toute unité, toute force.

— Le théisme était donc la base de la doctrine de Julien, comme il devait être la base de toutes les doctrines de cette époque. Ce qui restait du Polythéisme ne consistait pas à méconnaître l'unité de la nature divine, mais à supposer que la relation du Dieu suprême avec l'homme n'était pas immédiate, et à remplir la distance, qui sépare l'un de l'autre, d'une foule d'êtres secondaires, en divisant et en personnifiant ainsi ce que le théisme rassemble dans l'idée d'un Dieu unique.

Julien admettait donc, comme le premier

(1) Neand. p. 105.

(2) Juliani, *Orat.* IV.

principe, comme l'Être supérieur à tout et au-dessus de toute conception, le bien suprême, qui, en se multipliant, sans apporter aucun changement à son être, fait émaner de lui la vie. Il plaçait cet être au plus haut échelon de l'existence, tout-à-fait à part de la matière et du temps. Immédiatement au-dessous de lui, mais néanmoins contenues dans son essence, étaient les divinités créatrices, indépendantes aussi du temps et de l'espace, et qui avaient créé le monde matériel qu'elles gouvernaient (1). Ces divinités agissaient sur le monde matériel par leurs images vivantes et éternelles, les astres. Les astres sont des dieux, dit-il (2), parce qu'ils sont les images des dieux invisibles, suivant la nature particulière et l'action de chacun d'eux, qui est manifestée dans chacun de ces astres. Ainsi l'action de la vie divine se transmet depuis le plus haut échelon de l'existence, à travers les échelons intermédiaires, jusqu'au plus bas. Ce qu'est pour le premier échelon

(1) *Orat.* IX.

(2) *Apud Cyrill.* contr. Jul.

de l'existence le bien suprême, qui fait émaner de lui-même toute vie et qui en est le centre. Le dieu Hélios, manifestation et image de ce bien suprême, l'est pour le second échelon, en même temps qu'il lie cet échelon au premier. Enfin la manifestation et l'image du dieu Hélios est le soleil visible, qui est dans les mêmes relations avec le monde matériel, lui donne la vie, lui sert de centre, et est l'intermédiaire entre ce monde et les deux sphères supérieures.

« La cause première de toute existence, dit Julien (1), a créé, à la tête de toutes les puissances, spirituelles et productives, le grand dieu Hélios, émané de lui, et qui est son image. Ce que la cause première produit dans la sphère la plus élevée, Hélios le produit dans la seconde sphère. Le bien suprême a donné à la première l'existence, la beauté, la perfection, l'unité. Hélios a donné de toutes ces qualités la sphère à laquelle il préside.

Le troisième principe, qui est à la tête du monde matériel, c'est ce globe éclatant qui frappe tous les regards, et qui est la force or-

(1) *Orat.* IX.

donnatrice et conservatrice de tout l'univers visible.

— Julien se considérait comme sous la protection spéciale du dieu Hélios et comme destiné à relever le monde visible de la dégradation dans laquelle il était tombé, et à le remettre en communication avec les dieux invisibles par le rétablissement du culte.

— Julien ne pouvait se déguiser que son système était en opposition avec le Polythéisme tel qu'il avait existé, et même tel qu'il avait la volonté de le rétablir, et il s'épuisait en efforts pour rallier et pour faire disparaître cette opposition. Dans l'auteur suprême de toutes choses, disait-il, tout est unité, tout est perfection; mais cette unité, cette perfection ne peuvent se conserver dans la création, où tout est partiel et morcelé. Des effets différens ne peuvent avoir été produits par une même cause : l'ensemble éternel et immuable indique par-là qu'il est l'ouvrage du créateur universel. Les choses matérielles, variables et passagères sont l'ouvrage des dieux inférieurs (1). Ces dieux inférieurs, ayant reçu

(1) Jul. *Ap. Cyril.* lib. II.

du créateur des âmes douées d'immortalité, ont créé des hommes à leur image. Chaque nation est sous l'empire d'un dieu particulier, dont elle manifeste le caractère par son genre de vie, et qui a présidé aux institutions et aux lois qui la distinguent. On voit que Julien apportait ainsi comme preuve de la vérité du Polythéisme, ce qui, en effet, a été la cause du Polythéïsme, les phénomènes discordans que l'homme, dans son ignorance, n'a pu attribuer à une seule volonté. Julien se servait ensuite de cette hypothèse pour inculquer le respect pour les traditions anciennes. J'évite, écrivait-il au grand-prêtre Théodore (1), les innovations en toutes choses, surtout dans celles qui regardent les dieux. Je crois qu'il faut observer les lois et les institutions primitives de chaque pays, parce que les dieux les ont données. Que quelques-uns, dit-il en parlant d'une ancienne tradition (2), parmi les hommes qui se prétendent plus sages que les autres, regardent cette tradition comme un conte puéril, j'aime mieux en croire nos an-

(1) *Ep.* 63.
(2) *Oratio* V I

cêtres que ces hommes présomptueux, qui ont sans doute un esprit subtil et délié; mais qui néanmoins ne saurâient parvenir à la vérité. Ces anciennes traditions renferment les plus sublimes doctrines divines sous une enveloppe mythologique; car l'essence cachée des dieux ne se manifesta pas sans voile à des hommes qui ne sont pas purifiés. Les aïeux du genre humain, instruits par les dieux mêmes, enveloppèrent en conséquence la vérité sous des récits en apparence bizarres..... afin que le vulgaire tirât de ces récits l'utilité qui résulte pour les hommes de la simple connaissance des symboles, même lorsqu'ils en ignorent le sens mystérieux. Pour comprendre ceci, il faut savoir qu'on attribuait aux fables mythologiques une certaine force surnaturelle qui faisait que, sans que les hommes le sussent, elles produisaient les apparitions des dieux; et par-là étaient salutaires à l'âme et au corps.

Quant aux hommes éclairés, continue Julien, ce qu'il y a de bizarre et de contradictoire dans les fables doit les conduire à pressentir le sens plus élevé qu'elles renferment.

et à rechercher ce sens. C'est une assez ingénieuse excuse de l'absurdité des fables qu'on ne pouvait plus excuser en elles-mêmes, et il est remarquable qu'Origène, se soit servi du même argument en faveur de la Bible. Elle contient, dit-il, plusieurs choses en apparence scandaleuses ou manifestement impossibles, mais qui sont destinées à engager les sages à rechercher un sens plus profond (1).

Dans cette apologie des fables absurdes en apparence, Julien trouvait une occasion de revenir à un principe purement philosophique, et il en profitait. Les dieux, disait-il, en obligeant ainsi l'homme à exercer son intelligence sur les révélations qu'ils lui communiquent, ont voulu lui faire sentir qu'il ne pouvait parvenir à la connaissance des vérités sublimes que par son activité personnelle, et qu'il devait les découvrir, non par sa déférence et sa soumission en une opinion étrangère, mais par les efforts de sa propre raison (2). Julien disait ceci pour reprocher aux

(1) *De Principiis*, lib. IV.

(2) *Orat.* V et VII.

chrétiens leur foi implicite dont ils se faisaient un devoir; mais il était en contradiction avec lui-même, puisqu'il prétendait qu'il fallait en croire les traditions des ancêtres, et qu'il appelait présomptueux et prétendus sages ceux qui révoquaient en doute ces traditions (1).

— Julien regardait comme la principale cause des progrès du christianisme l'indifférence des païens pour leur ancienne religion, suite de la corruption universelle, et de celle des prêtres en particulier, qui les avait fait tomber dans le mépris. Son but fut donc, pour relever et consolider la religion ancienne, de créer une espèce d'église du Polythéisme, qui, en tant que consacrée aux dieux, fût indépendante de l'état dans ses attributions ecclésiastiques, et devant lesquelles tout rang et toute pompe terrestre disparussent. Julien voulut prêcher d'exemple. Non seulement il prit le titre de grand pontife, comme les autres empereurs, mais il se glorifiait de la dignité sacerdotale, autant que de sa dignité impériale, et remplissait les devoirs de sa charge religieuse avec

(1) Ibidem.

non moins de zèle que ceux de sa charge politique (1).

— Comme ses affaires ne lui permettaient pas de fréquenter tous les jours les temples hors du palais, il consacra dans le palais même un temple au soleil, comme au Dieu sous la protection particulière duquel il croyait être, et des autels à tous les autres dieux : car ce qu'il désirait le plus était d'être en communauté constante avec les dieux et de commencer toutes ses entreprises sous leurs auspices, et après les avoir adorés. Il offrait chaque jour un sacrifice au soleil levant et au soleil couchant. Il déposait, en s'approchant des autels, toutes les marques de sa dignité. On le voyait préparer lui-même tout ce qui était nécessaire pour les cérémonies religieuses, porter l'eau, le bois, la flamme, et enfin frapper la victime de sa propre main.

— Les progrès de la religion grecque ne sont pas encore égaux à ce que je désire, écrivait-il au grand-prêtre de Galatie, et c'est la faute de ses ministres. On doit attribuer le changement qui s'est opéré en si peu de temps à la puissance surnaturelle des dieux. Mais il ne

(1) Libanius, *Panégyrique de Julien*.

faut pas se borner là ; il faut travailler à détruire les causes qui ont favorisé l'irréligion. On y parviendra surtout en recevant avec hospitalité les étrangers, et en rendant avec scrupule les honneurs funèbres aux morts.

Les païens avaient déjà remarqué la bienfaisance et la fraternité des chrétiens, même envers les étrangers.

— Julien croyait que les chrétiens, qu'il regardait d'ailleurs comme dangereux pour l'empire, étaient les premiers punis de leurs erreurs, parce qu'ils étaient abandonnés des dieux et livrés à l'empire des démons qui leur inspiraient la haine et l'envie, vices étrangers aux dieux. De là, disait-il, cette rage avec laquelle ils blasphémaient les dieux, renversaient leurs autels, et se persécutaient entre eux pour des différences d'opinions ; de là, l'ardeur avec laquelle plusieurs cherchaient les déserts, et fuyaient la société pour laquelle la nature a créé l'homme; de là les chaînes dont quelques-uns se chargeaient eux-mêmes(1). Julien fait ici probablement allusion aux macérations et aux supplices volontaires des anachorètes.

(1) Jul. *Ep. ad. Sac.*

—Les païens, dit Julien, doivent exercer réellement toutes les vertus dont les chrétiens cherchent à se donner l'apparence; il charge en conséquence le grand-prêtre de Galatie de forcer tous les membres de l'ordre sacerdotal à mener une vie digne de leur état, ou il lui ordonne de les destituer de leur charge. Aucun prêtre ne doit se montrer dans un théâtre, dans un lieu d'amusement profane, aucun ne doit exercer un métier ignoble. Il faut établir dans chaque ville des asyles pour les étrangers, de quelque pays et de quelque religion qu'ils soient. Il est honteux que l'on ne voie point de mendians chez les Juifs, et que les Galiléens (chrétiens) nourrissent non seulement leurs pauvres, mais ceux des païens, tandis que ces derniers ne se chargent pas même des leurs propres.

—Il y aura un parallèle curieux à faire entre la bonne foi de Julien, qui, voulant relever la religion, ne demandait pas mieux que d'abaisser devant les dieux sa dignité temporelle, et l'astuce de celui qui, en feignant de la relever, s'est hâtée de l'avilir pour ne rien avoir à en craindre.

—Julien cherche à prouver que la bienfaisance et la charité ne sont pas des caractères

particuliers au christianisme. Il cite, pour prouver qu'ils appartiennent au Polythéisme grec, la maxime d'Homère, que tous les étrangers et les pauvres sont sous la protection de Jupiter, et les surnoms de ce Dieu comme hospitalier, protecteur des supplians, etc. Et quelle contradiction n'est-ce pas, s'écrie-t-il, d'offrir des sacrifices à un Dieu et d'agir contre sa volonté! Cependant ce n'est pas la faute de la religion, c'est le tort de ceux qui la professent, si ces derniers agissent contre ses préceptes, trahissent et déshonorent les dieux.

— Les prêtres, ajoute Julien, doivent maintenir leur dignité qui est au-dessus de toute pompe terrestre; ils doivent ne s'abaisser jamais devant les employés publics, leur écrire plutôt qu'aller chez eux. Quand les gouverneurs ou autres administrateurs de l'état font leur entrée dans les villes, les prêtres ne doivent pas aller au-devant d'eux. Aucun soldat ne doit accompagner les premiers dans le sanctuaire; car, quiconque passe le seuil sacré, de quelque puissance qu'il soit d'ailleurs revêtu, n'est plus qu'un particulier dans l'intérieur du temple.

— C'est une chose très remarquable que de

voir la puissance temporelle travailler ainsi et travailler inutilement à relever le pouvoir spirituel, tandis qu'à d'autres époques, on voit des efforts redoublés, en sens contraire, être également infructueux : tant la marche nécessaire de l'esprit humain est plus forte que les volontés des hommes.

— Il faut honorer les prêtres, dit Julien, comme des serviteurs des dieux, des médiateurs entre les dieux et les hommes. Ils nous transmettent les dons des premiers ; ils sacrifient, ils prient pour nous ; il ne leur est donc pas dû moins de respect qu'à ceux qui sont à la tête des états. Julien voulait qu'on les honorât, indépendamment de leur mérite personnel (1).

— Comme grand-pontife, il frappa une fois d'excommunication un employé civil qui avait outragé un prêtre. Lors même, lui écrivait-il, que le sacerdoce est occupé par un homme qui en est indigne, on doit néanmoins ménager cet homme, jusqu'à ce que, son indignité étant reconnue, on l'ait exclu du service des dieux. Tu as prouvé que tu ne savais pas distinguer entre l'individu et le prêtre, puisque tu as in-

(1) Juliani *Opp. Passim.*

sulté celui devant lequel tu aurais dû te lever de ton siége; et puisque, d'après les lois de l'état, je suis grand-pontife, je t'exclus pour trois mois de toute participation aux cérémonies du culte. Si pendant ce temps tu en parais plus digne, et que le grand-prêtre de la ville m'écrive favorablement sur toi, je demanderai aux dieux si tu mérites d'y participer de nouveau.

— Julien emprunta des chrétiens plusieurs autres institutions qu'il voulut transplanter dans le Polythéime. Il voulut combiner, avec l'ancienne religion, la culture intellectuelle et morale du peuple, en mettant les prêtres à la tête de toutes les écoles, à l'exemple des prêtres chétiens. Comme ceux-ci expliquaient les dogmes du christianisme, les prêtres établis par Julien, durent expliquer les traditions ou fables mythologiques, suivant un sens philosophique et moral.

— Julien s'efforça de plus de rétablir, entre la religion et l'état, la liaison intime qui avait existé dans l'ancienne Rome. Il se faisait représenter dans ses statues, recevant des mains de Jupiter la couronne et la pourpre; Mercure et Mars, le regardant avec des yeux favorables,

en sa double qualité de philosophe et de guerrier (1). Sur les monnaies on le voyait près d'un autel, avec un taureau qu'il se préparait à immoler (2). Lorsqu'il distribuait à ses soldats les gratifications d'usage, le Donativum, il y avait, sur la place où se faisait la distribution, un autel, et chacun de ceux qui avaient part à ses dons, devait y jeter quelques grains d'encens en l'honneur des dieux (3).

— Julien attribuait la chute des arts et des lettres à la religion.

— Sous tous les rapports, Julien était un partisan des anciennes formes; il les considérait comme intimement liées avec la religion et les lumières. Il attribuait la décadence de ces choses à la grossièreté qui devait se réintroduire par la chute de la religion qui, la première, avait tiré les hommes d'une grossièreté pareille (4). Il assignait la même cause à la chute de la liberté. C'est en cessant de regarder les dieux seuls comme leurs maîtres, di-

(1) Sozomène, Hist. eccles. V. 17.
(2) Socrat. III. 17.
(3) Gregor. *Orat.* p. 69.
(4) Juliani *Opp. Passim.*

sait-il, que les hommes sont devenus les esclaves d'autres hommes. C'est pourquoi il s'efforçait de réintroduire les formes républicaines. Il ne faisait plus, comme les derniers empereurs, venir le sénat dans son palais, mais allait au sénat prendre sa place parmi les autres membres, y parlait comme sénateur, et permettait une libre discussion (1) : efforts inutiles ; il voulait rétablir des formes mortes avec des instrumens usés !

— Comme administrateur et grand-prêtre de l'empire, il se considérait comme obligé de pourvoir au rétablissement de toutes les religions nationales quelconques ; car chacune, selon les principes du Polythéisme, était bonne en elle-même. Aussi Julien honorait le judaïsme comme religion nationale (2).

— Julien sacrifia seul à Antioche, en public, au milieu d'un torrent de pluie, pour demander aux dieux de préserver la ville de la disette (3).

---

(1) Libanius in panegyr.
(2) Lib. πρεσβευτ.
(3) Ibid..

LIVRE XVIII.

De la chute du Polythéisme.

CHAPITRE I.

Que la chute du Polythéisme est nécessaire et inévitable.

Défendu violemment, mais avec maladresse par l'autorité, scandaleusement et sans conviction par les prêtres, faiblement et avec indécision par les philosophes qui se dévouent à sa cause, le Polythéisme doit succomber.

Il n'est pas dans les limites de notre ouvrage, de rechercher comment le théisme, une fois adopté par la portion la plus éclairée de l'espèce humaine, pénètre ensuite chez les peuples moins avancés dans la civilisation. C'est aux historiens à raconter les effets partiels de la cause générale. Nous dirons seulement que chaque révolution de cette nature qui s'est opérée nous paraît confirmer les principes que nous avons établis. Plus l'intel-

ligence de l'homme avait fait de progrès, plus la transition a été facile, et plus le triomphe du théisme a été complet.

En Arabie, le génie d'un seul homme, frappé de l'exemple des nations voisines et s'élevant tout à coup à leur niveau, devança ses compatriotes, et franchit un intervalle de plusieurs siècles pour leur imposer un système auquel ils ne seraient arrivés sans lui que long-temps après. Aussi la conquête fut-elle nécessaire (1). Moins les hommes sont préparés aux opinions qu'on leur présente, plus il faut de violence pour les leur faire adopter.

Charlemagne imposa le théisme aux Saxons de la même manière que Mahomet aux Arabes. La contrainte, là aussi, fut nécessaire. Il fallut des torrens de sang pour faire triompher la même croyance dont les empereurs romains n'avaient pu empêcher les progrès : tant il est certain que la véritable force est dans la proportion des opinions avec le reste des idées, et que cette proportion rend tantôt superflus,

(1) Mahomet fit massacrer en sa présence sept cents juifs prisonniers et désarmés. Gibbon, ch. 15.

tantôt inutiles, les édits, les lois, les armées et les bourreaux.

Nous pourrions ajouter qu'aussi long-temps que cette proportion n'existe pas, le triomphe des opinions est moins réel qu'apparent. Nous avons eu occasion de dire ailleurs que le théisme des peuples du Nord fut long-temps mêlé de Polythéisme ; et les relations des voyageurs nous apprennent que les Kirguises, les Baschkires, les Turalinzes et d'autres tribus presque sauvages, que le hasard fit tomber d'abord sous la domination des mahométans, et qui furent convertis ainsi de force au mahométisme, adorèrent, durant plusieurs générations, le soleil et leur sfétiçhes à côté du dieu unique de Mahomet (1).

—

CHAPITRE II.

Que la chute du Polythéisme est définitive.

Quelques philosophes semblent disposés à croire que l'espèce humaine parcourt un cercle

(1) Rytschows Orenburgische Topographie, 347-356.—Georgi, Russische Voelkersch. p. 114, 184, 223.

d'opinions, et peut de la sorte se trouver reportée successivement vers toutes les formes de croyance religieuse. C'est une erreur. L'homme ne rétrograde sous aucun rapport, et, dans la religion comme dans tout ce qui tient à la pensée, il est impossible de lui imprimer une impulsion différente de l'impulsion progressive.

Les mêmes causes qui l'ont conduit à l'idée d'un Dieu unique rendent son retour vers le Polythéisme impossible. Il ne faut pas prendre pour des pas en arrière et dans la direction du Polythéisme, quelques superstitions qui placent sous le théisme des intermédiaires et des génies inférieurs.

Le Polythéisme repose sur l'ignorance des causes physiques aussi long-temps que ces causes sont inconnues à l'homme, et lui semblent discordantes. Il peut imaginer des êtres puissans, des volontés divisées ; mais l'observation de la nature lui apprend enfin que tout est soumis à des lois immuables. Alors la nature physique est soumise à l'action des dieux. Le Polythéisme perd dès lors son plus ferme appui ; la morale y pénètre. Mais cette association de la religion avec la mo-

rale, association qui est dans les penchans de l'homme, ne s'accorde qu'imparfaitement avec les principes du Polythéisme, et ne compose point sa véritable puissance. Elle pousse au contraire l'homme vers le théisme, en l'obligeant à introduire dans le mode d'existence de ses dieux des changemens successifs qui sapent le Polythéisme par degrés. La religion, considérée comme une protection de plus accordée à la morale, tend à l'unité, parce que cette protection est d'autant plus efficace et constante que la volonté divine est une et invariable.

Aussitôt donc que la connaissance des règles de la nature physique rend superflue et même inadmissible l'intervention journalière des êtres surnaturels, la chute du Polythéisme est infaillible et son règne est fini pour jamais.

Quelques apparences de retour au Polythéisme, dans quelques superstitions subalternes, après l'établissement du théisme, ont fait croire à des hommes éclairés que l'esprit humain suivait une route circulaire; mais, l'idée d'un Dieu unique et suprême faisant la base de la religion dans le théisme, l'adoration

des êtres intermédiaires n'est jamais un véritable Polythéisme. On se tromperait, en croyant que l'idée d'un Dieu unique et suprême existait également dans le Polythéisme, puisqu'il y avait un maître des dieux. Même dans les religions sacerdotales, où l'autorité de ce maître des dieux est beaucoup plus étendue que dans le Polythéisme indépendant, la différence entre lui et les autres divinités est d'une tout autre nature que l'intervalle immense qui sépare le Dieu suprême du théisme de ses créatures, quelque rang qu'elles occupent.

Si, dans le Polythéisme, on trouve quelquefois des expressions qui semblent mettre le maître des dieux hors de toute proportion avec les divinités inférieures, ce n'est pas une doctrine du Polythéisme; mais tantôt un effet du langage des prêtres, qui travaillent toujours à donner de chaque divinité les idées les plus vastes et à réunir dans chacune le plus d'attributs qu'il leur est possible; tantôt un effet de la tendance de quelques têtes philosophiques vers le théisme.

Les retours apparens vers le Polythéisme, que l'on remarque après l'établissement du

théisme, sont de même un effet de quelque disproportion partielle qui existe encore entre les lumières des peuples et la pureté du théisme. Les prêtres du théisme cherchent à en profiter comme ceux du Polythéisme cherchaient à profiter de la tendance de l'esprit humain vers le théisme.

C'est ainsi qu'on pourrait regarder comme une espèce de retour au Polythéisme la démonologie adoptée par plusieurs pères de l'église, et manifestement empruntée des païens jusque dans ses expressions (1).

Il est à remarquer que plus les hommes s'éloignent de l'époque où ils ont passé du Polythéisme au théisme, plus les prêtres favori-

---

(1) Ainsi, dans un passage de Denis l'Aréopagite (*De cœlest. Hierarch.* I. 4), les anges sont décrits précisément comme Platon peint les démons dans le banquet, et dans un endroit de saint Basile (*Eunomium*, III. p. 272), il est dit que chaque fidèle a un ange gardien, comme instituteur (παιδαγωγος) et comme pasteur (νομευς), paroles qui rappellent celles de Platon sur les pasteurs ou anges gardiens parmi les démons, et celles de Sénèque (*Ep.* 101), où il est dit que chaque homme a un Dieu pour instituteur. (CREUZER, SYMBOLIK, II. 87-88).

sent hardiment les retours passagers de l'esprit humain vers quelques usages ou quelques notions du Polythéisme, parce qu'ils ne redoutent plus un rival tout-à-fait anéanti. C'est pour cela que l'on voit les chrétiens qui, dans les premiers siècles, repoussaient tout ce qui pouvait rappeler le paganisme, devenir moins ombrageux, à mesure que l'empire du christianisme se consolide, et recevoir, tolérer ou consacrer même des pratiques que naguère ils déclaraient idolâtres, sacriléges et impies.

Une observation du même genre se reproduit relativement aux prêtres du Polythéisme, à l'époque où la tendance vers le théisme était encore tout-à-fait inaperçue, ou du moins où nul ne prévoyait le résultat de cette tendance. Ils la favorisaient dans leurs mystères, beaucoup plus hardiment qu'ils ne le firent depuis, parce qu'ils ne se défiaient point d'un rival, dont rien ne leur annonçait la force à venir. Nous avons montré qu'il était impossible de se faire, sur les opinions qui s'introduisirent successivement dans les mystères, une chronologie régulière et démontrée. Mais nous serions tentés de croire que la doctrine du panthéisme fut de plus en plus admise et

enseignée, à mesure que les prêtres furent plus frappés du danger dont la religion populaire était menacée par les diverses espèces de théisme entre lesquelles les philosophes se partageaient. Sans doute le panthéisme n'est dans le fond pas plus favorable au Polythéisme. Mais il a cet avantage aux yeux du sacerdoce, qu'il ne peut pas devenir une religion ; il n'est fait que pour les esprits philosophiques. Par-là même il tolère plus facilement que le théisme les formes polythéistiques, et il y a quelque chose de séduisant, pour l'imagination et la vanité, à permettre au peuple de diviniser et d'adorer les diverses parties du grand tout, que le sage reconnaît comme seule divinité ou plutôt seule substance. Le théisme, au contraire, est pour le Polythéisme un ennemi irréconciliable. Il faut d'ailleurs considérer que les prêtres de cette dernière croyance ne choisissent le panthéisme que comme pis-aller, comme le moindre de deux dangers imminens. Cette observation est la clef de beaucoup de choses que les prêtres des deux religions ont successivement enseignées.

CHAPITRE III.

De la supériorité du Théisme sur le Polythéisme.

De toutes les révolutions qui ont eu lieu dans les conceptions de l'esprit humain, l'une des plus importantes, indubitablement, est le passage du Polythéisme au théisme. Ce passage a sans doute occasioné, comme toutes les grandes révolutions, une lutte violente, et et par-là même de grands maux, dont plusieurs se sont prolongés long-temps après que la révolution était consommée.

L'intolérance qui, durant le règne du Polythéisme, paraissait une exception à ses principes fondamentaux, est devenue, pendant long-temps, l'esprit permanent du théisme. Le sacerdoce s'est arrogé une autorité illimitée sur les peuples mêmes qui avaient auparavant échappé à son despotisme; la morale a été corrompue et dégradée; les facultés de l'esprit ont été condamnées à rester immobiles, et n'ont reconquis, nous ne disons pas leur indépendance qui leur a toujours été disputée, mais le droit d'exister, qu'à travers une persécu-

tion dont les hommes les plus courageux et les plus éclairés de chaque siècle ont été victimes.

L'on ne peut hésiter cependant à reconnaître, dans le passage du Polythéisme au théisme, un pas de l'intelligence ; et, ne fût-ce que sous ce rapport, nous devrions déjà le regarder comme ayant préparé une époque d'amélioration et de bonheur pour les hommes.

La transition du Polythéisme au théisme était nécessaire ; elle était conforme à la marche des idées. Toutes les découvertes, toutes les méditations étaient dans ce sens. Le Polythéisme, en opposition avec toutes les lumières contemporaines, n'aurait pu se perpétuer qu'en réprimant toutes les vérités déjà connues, en étouffant toutes celles qui étaient prêtes à éclore, en un mot, en bravant l'opinion. Or toute autorité, toute doctrine, qui, loin d'avoir l'opinion pour appui, l'a pour ennemie, est condamnée à gouverner tyranniquement pour obtenir une prolongation qui n'est jamais que momentanée.

Mais, indépendamment de ces considérations, le théisme lui-même vaut mieux in-

trinsèquement que le Polythéisme, en ce qu'il dégage davantage le caractère de son dieu de l'égoïsme inséparable du caractère des dieux du Polythéisme.

Les prêtres font sans doute ce qu'ils peuvent pour enlever au théisme cette supériorité. Forcés de retrancher, des attributs de l'être qu'ils présentent à l'adoration des hommes, plusieurs des passions que le Polythéisme prête à ses dieux, ils inventent des passions nouvelles, qui n'en sont que plus redoutables et plus malfaisantes. Nous avons vu plus d'une fois la gloire et la volonté de Dieu peser sur les hommes avec autant et plus de vigueur que les haines, les menaces et l'avidité des habitans de l'antique Olympe.

En effet, lorsque les prêtres parviennent à se rendre maîtres du théisme et à le façonner à leur gré, il est plus favorable à leur puissance que le Polythéisme. Celui-ci laisse toujours quelque chose au-dessus de l'autorité sacerdotale, parce qu'il suppose toujours quelque chose au-dessus de chaque dieu : ce sont tantôt la destinée, tantôt la morale, tantôt l'opinion des autres dieux réunis. Un théisme qui correspondrait au Polythéisme

sacerdotal envelopperait, au contraire, encore plus étroitement toutes les parties de l'existence humaine. Un pouvoir sans bornes, une volonté unique, la règle du bien et du mal placée dans cette volonté seule, et la connaissance de cette volonté réservée exclusivement à une corporation privilégiée, sont les élémens d'un despotisme bien plus fortement constitué que celui qui ne repose que sur des volontés discordantes et sur une puissance partagée entre plusieurs.

Mais ce dieu du théisme finit par échapper à ses prêtres, et, lors même que l'homme continue à le considérer comme un être pareil à lui, c'est-à-dire lors même que le théisme est encore déchu de sa pureté naturelle, il commence néanmoins à environner ce dieu d'affections plus douces et plus désintéressées.

Le théisme, dans la plupart de ses formes imparfaites, a l'inconvénient de jeter la morale dans la dépendance de la religion et de la placer par-là dans celle du sacerdoce. Nous avons plus d'une fois fait ressortir avec assez de force cet immense danger. Mais, d'un autre côté, le théisme a l'avantage de répandre sur la morale beaucoup plus de charme et de

sensibilité que le Polythéisme. Les hommes ne sont plus divisés en peuplades protégées par différentes divinités, et entre lesquelles il n'existe aucun lien commun. Adorateurs du même dieu, tous ont envers tous les mêmes devoirs. L'on pourrait montrer, même dans les religions qui ont fait un grand mal à la morale, en plaçant auprès de ses règles immuables des obligations arbitraires et des vertus factices, l'on pourrait, disons-nous, montrer, même dans ces religions, que, toutes les fois que leurs sectateurs s'élevaient, soit par la supériorité de leur esprit, soit par la douceur de leur âme, au-dessus de la direction vicieuse imprimée au théisme par le sacerdoce, leur humanité avait quelque chose de tendre, de dévoué, de fraternel, dont on n'aperçoit aucun exemple dans la morale des nations anciennes.

Le mérite qu'on a, de nos jours, attribué au Polythéisme par-dessus le théisme, relativement à la tolérance, se restreint au Polythéisme indépendant. Le Polythéisme sacerdotal est souvent aussi intolérant que le théisme. Juvénal a immortalisé les fureurs des Tentyrites et des Ombites les uns contre

les autres, et Plutarque, les guerres que se faisaient les habitans d'Oxyringue et de Cynopolis, jusqu'à ce que les Romains les eussent forcés à la paix. Aux Indes, les adorateurs de Wishnou et ceux de Schiva se détestent. Ce sont donc plutôt les prêtres que le théisme qu'il faut accuser d'intolérance, puisque le Polythéisme, soumis aux prêtres, n'en est pas exempt.

La tolérance que l'on vante dans le Polythéisme ne reposait point sur le respect que la société doit aux opinions des individus. Les peuples qui professaient le Polythéisme, tolérans qu'ils étaient les uns envers les autres, comme corps de nations, n'en méconnaissaient pas moins ce principe éternel, seule base de toute tolérance éclairée, que chacun a le droit d'adorer son dieu de la manière qui lui semble la meilleure.

Les citoyens étaient au contraire tenus de se conformer au culte de la cité. Ils n'avaient pas la liberté d'adopter un culte étranger, bien que ce culte fût autorisé, dans la cité même, pour les étrangers qui le pratiquaient. L'indépendance de la pensée et celle du sentiment religieux ne gagnaient donc rien à la

tolérance du Polythéisme. Nul doute néanmoins que cette tolérance ne fût préférable à l'esprit implacable et persécuteur qu'on a vu s'introduire dans le théisme quand le sacerdoce s'en était emparé ; cependant cet esprit était inhérent, non pas au théisme, mais au sacerdoce. Affranchissez le théisme de tout ascendant sacerdotal, l'intolérance disparaît aussitôt; le Dieu suprême, toute bonté, tout amour, ne reproche point à ses créatures les efforts qu'elles font pour le servir avec plus de zèle. Leurs erreurs ne peuvent exciter que sa pitié; tous les hommages lui sont également agréables, quand les intentions sont également pures. Ce n'est que dans le théisme, ainsi conçu, que peut exister la vraie tolérance.

L'intolérance qui s'est glissée dans le Polythéisme est un anthropomorphisme grossier, tout-à-fait contraire aux idées sublimes et pures que le théisme nous donne de Dieu. Cet anthropomorphisme prête à l'Etre infini la vanité inquiète, ombrageuse et irritable qui naît en l'homme de sa faiblesse. Dieu paraît alarmé sans cesse sur sa propre gloire, sur sa propre puissance, et cherchant à se

convaincre, par une exigence continuelle et minutieuse, que l'homme ne lui dispute pas sa suprématie. L'idée de la tyrannie sur la terre se transporte à l'homme redoutable que l'anthropomorphisme place au haut des cieux.

Cet anthropomorphisme a représenté Dieu comme irrité, pour son propre compte, de toute négligence ou déviation dans le culte. C'était rabaisser l'Etre infini au niveau des hommes ; c'était transporter dans le séjour céleste une imitation des coutumes de la terre ; c'était représenter Dieu comme un prince, comme un homme au-dessus des autres, plus puissant, plus redouté, mais de même nature. Nous sommes loin de vouloir rejeter l'établissement d'un culte extérieur. L'homme a besoin qu'une institution imposante lui retrace ses rapports avec la Divinité ; mais il ne faut pas perdre de vue que c'est pour l'homme et non pour la Divinité que le culte est nécessaire, et qu'un culte ne mérite la préférence qu'autant qu'il est plus propre que les autres à élever l'homme jusqu'à l'auteur de son être, c'est-à-dire à donner au sentiment religieux la plus grande chaleur et le plus grand développement possibles. Mais un culte ne peut

produire cet effet salutaire que lorsqu'il est pratiqué par conviction. Assigner une autre cause de préférence pour un culte, c'est réintroduire dans le théisme des idées qui n'étaient admissibles que dans le Polythéisme. Les dieux du Polythéisme trouvaient un plaisir physique dans les sacrifices, et leur vanité, formée à l'instar de celle des hommes, jouissait des hommages qui leur étaient rendus. Aucune de ces hypothèses n'est applicable au théisme.

Le théisme a enfin sur le Polythéisme cette incontestable supériorité, qu'il jette dans l'esprit de l'homme je ne sais quelle idée, ou plutôt quelle sensation de l'infini. Cette idée, cette sensation est plus favorable à la morale que toute doctrine fixe, dogmatique et positive. L'absence de bornes appliquée à nos sentimens et à nos pensées, est ce qui tend le plus à épurer les uns et à élever les autres. Toutes les passions généreuses reposent sur cette notion, même quand elle est inaperçue. L'amour n'est anobli, l'amour n'est épuré que parce qu'aussi long-temps qu'il dure, il croit ne devoir pas finir.

Les avantages du théisme appartiennent à

sa nature, les inconvéniens aux circonstances ; les avantages que le Polythéisme pouvait avoir appartiennent au contraire aux circonstances, les inconvéniens à sa nature. Les avantages du Polythéisme diminuent à mesure que l'esprit humain s'éclaire ; les progrès de l'esprit humain doivent aboutir à la destruction du Polythéisme ; et, s'il pouvait se maintenir malgré ces progrès, il deviendrait funeste. Mais plus l'esprit humain se perfectionne, plus les résultats du théisme doivent être heureux.

—

CHAPITRE IV.

Considérations sur la marche du théisme après son établissement.

Le théisme est soumis à une loi de progression comme le Polythéisme. Nous avons vu cette loi de progression faire du Polythéisme une croyance imposante, salutaire, favorable à la morale. Elle n'a pas le même travail à faire sur le théisme qui, plus pur et plus élevé dans sa doctrine, n'a besoin que

d'être maintenu dans sa pureté primitive. Mais comme l'imperfection humaine tend à s'en faire déchoir, il faut que l'esprit humain répare ses propres fautes.

On peut diviser l'histoire du Polythéisme en trois grandes époques : 1° le Polythéisme grossier, matériel, sans liaison nécessaire avec la morale ; 2° le Polythéisme uni à la morale et rafiné par la spiritualité ; 3° la période philosophique, où la raison, méditant sur la forme religieuse prépare sa chute, bien que le culte extérieur conserve ses dehors antiques consacrés par l'habitude.

Il n'y a pas dans le théisme d'époque correspondante à la première époque du Polythéisme. On pourrait bien trouver chez les Hébreux, en confondant avec la doctrine de Moïse les notions toujours inférieures du peuple juif, un théisme matériel, dans lequel un Dieu unique, mais pareil à l'homme, gouvernerait sa tribu choisie, comme un roi gouverne son peuple par des lois positives, de circonstance et d'une application particulière. Mais les Hébreux sont, comme nous l'avons déjà souvent observé, dans une catégorie à part, ce qui ne permet pas de tirer de leur

histoire des règles générales. Le théisme ne leur était pas naturel, il était en opposition avec leur période de la civilisation, et la grossièreté de quelques-unes de leurs notions populaires, tandis que la doctrine qui leur était enseignée était pure et sublime, fut un résultat de ce contraste.

La première époque du théisme, lorsqu'il se présente à l'homme par les progrès naturels de son esprit, loin d'être matérielle et grossière, comme celle du Polythéisme, est de la plus haute spiritualité. Le théisme se montre d'autant plus épuré, qu'il s'est enrichi des méditations des philosophes durant la décadence du Polythéisme, et il ne diffère de leurs systèmes les plus sublimes, que parce qu'il écarte la discussion et le doute, qu'il affirme au lieu de raisonner, et qu'il revêt en conséquence une forme plus positive que les doctrines philosophiques. Dans le théisme, il n'y a point de pouvoir sacerdotal, tous sont inspirés, tous parlent au nom de Dieu.

Dans la seconde époque, le pouvoir sacerdotal se constitue comme à la seconde époque du Polythéisme grec, après la période homérique; la communauté d'inspiration cesse; le

sacerdoce devient momentanément plus puissant qu'il ne le fut jamais, même dans le Polythéisme sacerdotal. Alors les prêtres introduisent dans le théisme une foule d'opinions et d'usages que nous avons remarqués dans cette dernière espèce de Polythéisme.

Mais, dans la troisième époque, quand, par cet ascendant du sacerdoce, le théisme est devenu un anthropomorphisme qui ne s'écarte du Polythéisme qu'en ce qu'il rassemble sur un seul être toutes les qualités distribuées auparavant entre plusieurs divinités, la philosophie pénètre dans le théisme défiguré, et y fait un travail à peu près analogue à celui de la philosophie grecque sur le Polythéisme. Le résultat de ce travail est aussi à peu près le même.

Il arrive aux philosophes, sous le théisme dogmatique, ce qui était arrivé aux philosophes sous le Polythéisme : ils cherchent d'abord à concilier leurs opinions avec la religion populaire, mais ils sont bientôt entraînés, comme les philosophes grecs, au-delà de cette ligne et la persécution y contribue.

La marche des idées influe aussi sur les défenseurs du théisme dogmatique, comme nous

l'avons vue influer sur les défenseurs du Polythéisme. Assurément Bossuet, qui combattait avec tant de véhémence pour le sens littéral des livres juifs, avait, sur la nature de Dieu et ses relations avec l'homme, des notions très différentes de celles que les livres juifs, pris littéralement, en suggèrent.

Ainsi, le moment de l'incrédulité arrivé, les efforts des prêtres, pour défendre la forme anthropomorphique du théisme, sont aussi inutiles que ceux des prêtres du Polythéisme, à l'époque correspondante de cette croyance. La religion paraît de nouveau être détruite; mais, pendant la lutte même, le sentiment religieux essaie diverses formes.

On voit paraître un théisme mystique, qui ne prend pas une forme extérieure marquée, qui reste même soumis en apparence au théisme dogmatique, mais qui néanmoins le met souvent en lutte avec lui, en réclamant, non pas l'indépendance de la pensée; mais une sorte d'indépendance de sentiment.

Enfin la grande révolution doit s'opérer; mais, bien que cette révolution soit le pendant de celle qui consomma la chute du Polythéisme, ce n'est pas à la chute du théisme

qu'elle peut jamais aboutir. De même que, dans la destruction du Polythéisme, rien ne fut détruit que ce qui ne s'accordait plus avec les lumières que l'esprit avait acquises et l'épuration que le sentiment avait subie; de même rien n'est détruit dans le théisme, que ce que l'imperfection de la nature humaine y avait ajouté. On voit disparaître le pouvoir oppressif des corporations, les principes injustes de l'intolérance, les notions étroites qui rabaissent la religion au rang d'un trafic, ou qui attachent à des pratiques minutieuses une importance exagérée, mais le fond survit à cette destruction des formes, et l'homme a de nouveau fait un pas immense vers l'anoblissement de sa nature et vers son éternelle destinée.

—

CHAPITRE V.

Dernières réflexions sur les rapports de la religion avec l'homme.

MATÉRIAUX.

Nous avons décrit, avec le plus d'exac-

titude et de clarté qu'il nous a été possible, l'histoire des opinions de l'homme durant un long période des sociétés humaines; essayons de tirer maintenant un résultat des faits nombreux et variés qui se sont présentés à nos regards.

1° La religion, en reparaissant sur la terre, après en avoir été à peu près bannie, rendit à l'homme toutes les vertus qu'il avait perdues, pureté de mœurs, courage, esprit de liberté.

Remarquez qu'il n'y eut à cette époque que deux classes d'hommes dans lesquelles ces vertus se développèrent, les philosophes platoniciens et les chrétiens : c'est que loin qu'ils fussent opposés les uns aux autres, il y avait de la vérité dans tous les deux.

2° Le christianisme rétablit la dignité de l'espèce humaine à l'époque où il parut, de la seule manière dont il était possible de la rétablir, en plaçant l'héroïsme dans la résignation qui offrait au chrétien, dans le sentiment de la soumission à son Dieu, une garantie de son indépendance des hommes.

Sur la résignation du chrétien.

Sur les passions religieuses.

Comparaison de la religion chrétienne et du stoïcisme.

3° La religion, entre les mains d'une corporation privilégiée, peut souvent faire beaucoup de mal. Livrée à elle-même, elle fait toujours du bien : n'est-ce pas une preuve qu'il faut, si l'on peut, l'enlever aux corporations, mais qu'il ne faut pas en priver les hommes?

Ici la comparaison d'un peuple religieux, soumis à des corporations oppressives, et d'un peuple athée, soumis à un despote.

4° Influence diverse des croyances religieuses aux diverses époques de la société. Religion chez les peuples sauvages ; son peu de rapport direct avec la morale ; cependant elle sanctionne. Son genre d'utilité comme motif d'action.

Chez les peuples barbares, encore peu de rapports avec la morale.

Utile, comme présentant l'idée d'êtres plus parfaits que l'homme.

Autre utilité comme motif de réunions.

Fêtes, hospitalité, sermens, trèves.

Chez les peuples civilisés, rapport plus direct avec la morale. Son utilité pendant qu'on y croit.

Sentiment religieux.

Dangers.

Déviation de la morale.

Puissance du sacerdoce.

Ebranlement de la morale quand l'incrédulité se développe.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE

DES CHAPITRES DU SECOND VOLUME.

LIVRE IX.

Résultat de cette marche de la Philosophie relativement au Polythéisme.

Chapitre unique. Que la philosophie, bien qu'elle ne se propose point, à son origine, d'attaquer la religion populaire, y est nécessairement entraînée. Page 1

LIVRE X.

De la Philosophie à Rome.

Chapitre I. Que les rapports qui existèrent entre la philosophie et le Polythéisme à Rome furent différens de ce qu'ils avaient été chez les Grecs. 13

Chap. II. De la Première époque de la philosophie à Rome. 15

Chap. III. De la manière dont les Romains se partagèrent entre les différentes sectes philosophiques. 27

Chap. IV. Des Rapports de la philosophie ro-

maine à cette époque avec le Polythéisme. 35

Chap. V. De la seconde époque de la philosophie à Rome. 39

Chap. VI. De la troisième époque de la philosophie à Rome. 49

Chap. VII. De la quatrième époque de la philosophie à Rome. 52

LIVRE XI.

Des mystères dans le Polythéisme indépendant de la direction du sacerdoce.

Chapitre I. Objet de ce livre. 54

Chap. II. Des opinions introduites successivement dans les mystères. 57

Chap. III. De l'introduction des systèmes philosophiques dans les mystères. 59

Chap. IV. Résultat relatif à l'influence des mystères sur la décadence du Polythéisme. 64

LIVRE XII.

De l'état de l'espèce humaine au moment de la chute du Polythéisme.

Chapitre I. De l'état général de l'Opinion. 66

Chap. II. Du despotisme comme circonstance nécessairement contemporaine de l'incrédulité. 88

Chap. III. Des rapports de la morale avec la religion à cette époque de la décadence du Polythéisme. 99

Chap. IV. De la Disposition intérieure de l'espèce humaine à cette époque. 103

Chap. V. Désespoir de l'homme dans cette situation. 108

Chap. VI. De la Magie à cette époque de la décadence du Polythéisme. 112

LIVRE XIII.

Des efforts de l'homme pour se rattacher à la religion tombée.

Chapitre I. Du besoin qu'éprouve l'homme de retrouver une religion fixe et positive. 129

Chap. II. Du Désir qu'a l'homme de se rapprocher de l'ancienne religion qu'il a rejetée. 132

Chap. III. Des hommes qui veulent reprendre le Polythéisme tel qu'il a existé précédemment. 136

Chap. IV. De ceux qui veulent modifier le

fond du Polythéisme pour en conserver les formes. 140

LIVRE XIV.

De la tendance universelle vers l'unité à cette époque de l'espèce humaine.

Chapitre I. Preuves de l'universalité de cette tendance. 161

Chap. II. Traces et Causes de cette tendance dans les religions soumises aux prêtres. 165

Chap. III. De la Conduite des prêtres relativement à la tendance vers l'unité. 168

LIVRE XV.

D'une secte qui cherche à concilier le besoin d'unité avec des formes de Polythéisme.

Chapitre I. D'une Secte qui cherche à satisfaire le besoin d'unité qu'éprouve l'espèce humaine, sans renoncer complètement aux formes du Polythéisme. 173

Chap. II. Point de vue sous lequel nous envisageons les nouveaux Platoniciens. 175

Chap. III. Elément du platonisme nouveau. 177

Chap. IV. Que le nouveau platonisme ne fut

pas le résultat de circonstances accidentelles. 179

Chap. V. Des besoins intellectuels et moraux de l'espèce humaine à l'époque du platonisme nouveau. 182

Chap. VI. De Plotin, comme le représentant et l'organe du platonisme nouveau. 183

Chap. VII. De l'Idée de l'unité dans le nouveau platonisme. 189

Chap. VIII. Du besoin d'abstraction qui forçait les nouveaux platoniciens à prendre pour point de départ des notions métaphysiques presque inintelligibles. 192

Chap. IX. Continuation du même sujet. 195

Chap. X. Comment Plotin parvient à rattacher à ses abstractions une suite d'hypothèses qui le conduisent au monde réel. 197

Chap. XI. Du besoin de spiritualité qui entraîne Plotin à des subtilités nouvelles. 200

Chap. XII. Suite des efforts de Plotin pour faire de la métaphysique une religion. 203

Chap. XIII. Introduction et accroissemens progressifs du merveilleux dans le nouveau platonisme. 205

Chap. XIV. De la Démonologie des nouveaux platoniciens. 207

Chap. XV. De l'Astrologie dans le nouveau platonisme. 213

Chap. XVI. Considérations sur le nouveau platonisme dans ses rapports religieux. 215

Chap. XVII. Enthousiasme excité par ce système. 218

Chap. XVIII. Que malgré cet enthousiasme, le nouveau platonisme ne pouvait avoir de succès durable. 221

LIVRE XVI.

De la forme sous laquelle le théisme se présente.

Chapitre I. Difficultés imprévues qui semblent s'opposer au passage du Polythéisme au théisme. 226

Chap. II. De la manière dont le passage du Polythéisme au théisme s'est effectué. 232

Chap. III. De la religion des Hébreux. 235

Chap. IV. État de la religion des Hébreux à l'époque où elle donna au monde le signal du théisme. 237

Chap. V. De l'apparition du théisme et de la forme sous laquelle il se présente. 239

Chap. VI. De l'Esprit de liberté qui accompagne la renaissance de la religion. 242

LIVRE XVII.

De la lutte du Polythéisme contre le théisme.

Chapitre I. Des hommes qui se réunirent au théisme au moment où il se présenta sous une forme positive. 246

Chap. II. Des adversaires que la forme sous laquelle le théisme se présente, lui suscite. 249

Chap. III. Disposition de l'autorité envers le théisme sous cette forme. 250

Chap. IV. Des moyens employés contre le théisme par l'autorité. 253

Chap. V. Dispositions des prêtres du Polythéisme expirant envers le théisme. 255

Chap. VI. Des moyens que les prêtres emploient contre le théisme. 256

Chap. VII. Des philosophes auxiliaires du Polythéisme. 260

Chap. VIII. De Julien, comme représentant à la fois l'autorité des prêtres et des philosophes armés en faveur du Polythéisme. 273

LIVRE XVIII.

De la chute du Polythéisme.

CHAPITRE I. Que la chute du Polythéisme est nécessaire et inévitable. 294

CHAP. II. Que la chute du Polythéisme est définitive. 296

CHAP. III. De la supériorité du théisme sur le Polythéisme. 303

CHAP. IV. Considérations sur la marche du théisme après son établissement. 312

CHAP. V. Dernières réflexions sur les rapports de la religion avec l'homme (matériaux). 317

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE ANALYTIQUE

ET ALPHABÉTIQUE.

A.

Absolution. *V.* Expiation.

Aclépiade, I, 256.

Adrien, II, 14. — Rassemble autour de lui tous les savans et tous les philosophes, 50. — Honneur qu'il leur fait, *ib.* et suiv. — Les grands l'imitent, 51-52. — Accorde sa confiance aux magiciens, 117.

Ædèse, disciple de Jamblique. Projet qu'il forme. II, 219. — Comment il en est détourné, 220.

Alcinoüs, I, 62.

Alcinoüs, néoplatonicien, II, 200. — Son opinion sur la matière, *ib.* — Ce qu'il ajoute aux hypothèses de Platon sur la démonologie, 208, 209.

Alcméonides. Leur proscription, l'une des grandes sources de divisions dans Athènes, I, 137.

Alexandre-Sévère institua des chaires publiques d'astrologie, II, 118.

Alexandre le Paphlagonien, prétendu sorcier, II, 123. — Vénération dont il est l'objet, 125, 126. — Son serpent apprivoisé, 126. — Pélerins qui se rendent auprès de lui, *ib.* — Sa fille, née de son mariage mystérieux avec la lune, *ib.* — Confiance qu'on lui accorde, *ib.* — Médailles frappées en son honneur, 127.

Allégorie, I, 132. Est le recours des esprits religieux contre la disproportion entre les dogmes et les lumières, *ib.*—Elle finit par attaquer la nature des dieux, *ib.*—Emploi qu'en fait le Polythéisme sacerdotal, 132, 133.

Ammonius Saccas est réputé le fondateur du nouveau platonisme, II, 145. — Quel fut d'abord son état, 186. — De quoi était composée sa philosophie, *ib.*

Anathème est au service de chaque faction contre la faction rivale, I, 137.

Anaxagore, philosophe grec, contemporain de Démocrite. Pas qu'il fait faire à la philosophie, I, 181. — Son système se rapproche des idées communes, *ib.* — Comparaison de ce système avec celui de Xénophane et de ses disciples, *ib.* et suiv. — Est le véritable auteur du théisme, 182. — D'où lui vint la persécution que lui suscitèrent les prêtres, 182, 183. — Ses disciples font un pas rétrograde, 183, 193, 194.

Anaximène, philosophe grec, substitue l'air, producteur de tout, à l'eau, premier principe, admis par Thalès, I, 169. — Pas qu'il fait faire à la philosophie, 170. — Est accusé d'athéisme, *ib.*

Ancus-Martius, I, 23. — Pont par lui jeté sur le Tibre, regardé comme sacré par les Romains, *ib.* — Sa Réparation confiée aux prêtres, d'où ils ont pris le nom de pontife, 24.

Andronicus de Rhodes est chargé de mettre en ordre la bibliothèque que Sylla fit transporter à Rome, II, 24, 25.

Antiochus, philosophe grec, compagnon de Lucullus, II, 24.

Antisthène, disciple du philosophe Gorgias et fondateur de la secte des cyniques. Son admiration pour Socrate, I, 196. — Sa notion d'un seul Dieu, *ib.* — Sa ressemblance avec quelques philosophes du dix-huitième siècle, 197. — Ses disciples abandonnent son idée de l'unité de Dieu, *ib.*

Antoine, II, 32.

Antropomorphisme. *V.* Religion.

Apolliccon de Téos. *V.* Sylla.

Apollon. Manière subtile dont Plutarque envisage le culte qu'on lui rend, II, 151, 152.

Apulée se moque de la magie dans son âne d'or, II, 124. — Est cependant accusé de sorcellerie, 124, 125.

Arabes. Ce qu'était leur gouvernement sous les premiers califes, II, 243.

Arabie. Manière dont le Polythéisme s'y introduit, II, 295.

Arcésilas, I, 259. — Eloge qu'il donne à Hésiode, 262.

Archagate. Ce qu'il fait pour rassurer son armée, II, 86.

Aristippe, philosophe grec. Tendait à L'athéisme, I, 199. — Ses sectateurs réduisant tout à l'égoïsme, 201.

Aristobule. *V.* Mégasthène.

Aristoclès, I, 258.

Aristote. Sa Doctrine plus austère que celle de Platon, I, 221. — Lieu de sa naissance, *ib.* — Court exposé de sa vie. 221, 222. — Munificence d'Alexandre à son égard, 222. — Son idée dominante, *ib.* Sa

clarté, *ib.* — Il divise la philosophie en deux branches, 222, 223. — Subdivisions de ces deux branches, 223. — Il invente le syllogisme, *ib.*—Ne peut-être cependant regardé comme le premier auteur de la logique, 224. — Différentes sources auxquelles il puise, *ib.* — Classification qu'on lui doit, 224. — Ses erreurs *ib.* — Sa marche toute différente de celle de Platon, 225. — Ses idées sur la nature de l'âme, *ib.* — Son axiome, célèbre principe de la philosophie moderne, *ib.* — Ses recherches nombreuses, *ib.* et 235. — Ses opinions sur la Divinité, 226 et suiv. — Ce qu'il entend par le mot de nature, 228. — Différence fondamentale qui existe entre son système et celui de Platon, 228, 229. — Examen des raisonnemens d'après lesquels il refuse à Dieu toute vertu proprement dite, 229, 230. — Définition ténébreuse qu'il donne de l'Etre-Suprême, 231. — Réflexions qu'elle nous suggère, 232, 233. — Il met le bonheur dans la spéculation, *ib.* — Son obscurité peut-être volontaire, 236. — L'âme, selon lui, est de deux espèces; la première lui paraît mortelle comme le corps; la seconde est immortelle, 237. — Quelle est cette immortalité, 237, 238. — Il coupe tous les fils qui attachaient encore la philosophie avec la religion populaire, 238. — Ne reconnaît de dieux subalternes que les astres, 239. — Réglemens qu'il propose en faveur du culte, 240. — Conseils qu'il donne aux rois, 240, 241. — Autre différence entre Platon et lui, 241, 242. — Il est poursuivi par les prêtres, il sort d'Athènes, *ib.* — Ce que devint la philosophie après lui, 243.

Arméniens (prêtres), pardonnent les attentats les

plus noirs, plutôt que l'infraction des abstinences prescrites, I, 69.

Arnuphis, astrologue égyptien qui accompagnait partout Marc-Aurèle, II, 117.

Aruspices, I, 34. Ce qu'ils étaient, *ib.*

Astrologie. A quelle époque elle s'introduit dans le nouveau platonisme, II, 213.

Athéniens, I, 61. — Veulent repousser OEdipe, *ib.* — Motifs qu'ils allèguent pour se venger de l'infidélité des habitans de Délos, 140, 141.

Athénodore II, 25.

Atticus. Portrait qu'en fait Cornélius Nepos II, 28.

Augures, I, 34. — Leurs prérogatives, 36, 37, se recrutent par leur propre choix, *ib.* — Etaient très souvent pris parmi les consuls, 40, 41. — Prétentions des augures de l'ancien Latium, 92.

Auguste. Ses vaines tentatives pour ramener la religion à sa pureté première, I, 125, et suiv. — 11, 14. Travail intérieur que les âmes élevées firent sur elles-mêmes, durant son règne, 39, 40. — Progrès rapides que la magie fit sous son règne, 115.

Augustin (saint), ce qu'il rapporte d'un oracle grec, II, 274, 275.

B.

Bacon (le chancelier). Son dédain pour les causes finales, I, 247.

Bahguat Gita (le) place l'amour du travail et l'industrie de pair avec l'intempérance et les désirs déréglés, I, 69. — Passage remarquable sur l'immortalité de l'âme, 74.

Baschkires, II, 296.

Basile (saint). Points sur lesquels il se rencontre avec Platon et Sénèque, II, 300.

Bayle, II, 169.

Balbus, philosophe stoïcien, II, 36, 37.

Bossuet, II, 316.

Bramines présentent à la lune leurs enfans âgés de huit jours, pour leur obtenir le pardon de leurs fautes, I, 75.

Brigands illyriens tuant leur chef, parce qu'il avait bu du lait dans un jour de jeûne.

Brutus, était philosophe platonicien, II, 30. — Ce qu'en dit Plutarque; 31.

C.

Caffres (les princes des), lorsqu'ils sont attaqués de maladies graves, font souvent mettre les jongleurs à mort, I, 90, 91.

Callimaque, I, 121.

Camille cherche vainement à désarmer les dieux, après la prise de Veïes, I, 47, 48, 59.

Caracalla, II, 117. — Crédulité de son père, 118.

Carnéade, II, 18. *V.* Philosophie à Rome.

Carthaginois, vaincus par Denys de Syracuse, ils dressent des autels à Cérès et à Proserpine, I, 119.

Cassius était épicurien, II, 29. — Son amour de la patrie et de la liberté, *ib.* — Son dernier entretien avec Brutus, 106.

Cassius Julus, stoïcien, mis à mort par Caligula, II, 47, 48.

Cathéchisme (le) des Groënlandais, condamne les sorciers après leur mort à être déchirés par les corbeaux, I, 99.

Catilina, II, 32.

Caton l'Ancien ramène Ennius à Rome, II, 16. — Obtient le renvoi des trois philosophes grecs, Carneade, Critolaüs et Diogène, 19, 20, 22.

Caton d'Utique. But de son voyage en Asie, II, 25.

Cécilius. Eloge qu'il fait des premiers chrétiens, II, 241. — Ce qu'il dit des Juifs, 251.

Celse. *V.* Origène. Son opinion sur la religion juive, II, 251, 252. — Ses objections adressées à Origène, 271. — Ce qu'elles prouvent, 272.

César, II, 32. — Son incrédulité, 70. — Sa superstition dans diverses circonstances, 71.

Châteaubriand, I, 4. — Méconnaît le Polythéisme romain. *ib.* — A quoi il attribue la corruption romaine sous les empereurs, *ib.* — Chose à laquelle il n'a pas réfléchi, *ib.* — Ce qu'il reconnaît, *ib.*

Charlemagne. Manière dont il impose le théisme aux Saxons, II, 295.

Chine. Situation dans laquelle la religion s'y trouve de nos jours, II, 231, 232.

Chios (habitans de), arrachent un suppliant du temple de Minerve et le livrent au roi de Perse, I, 66.

Chrétiens rejettent d'abord tous les devoirs factices, II, 241, 242. — Leur franchise, leur amour de l'indépendance et de la liberté dans les premiers temps, 244, 245. — Leur détachement des choses terrestres, 252, 253. — Origine qu'ils attribuaient aux vérités contenues dans les livres des philosophes grecs, 263,

264. — Différence qui existe entre leur style et celui des philosophes païens, 273. Ils adoptent les pratiques du paganisme, 301.

Christianisme. Esprit de liberté, d'indépendance et d'égalité dont il est empreint à sa naissance, 243. — Assertion fausse sur ce qui s'est passé au moment de son apparition, 247. — Pourquoi l'autorité se montre d'abord son ennemie, 250 et suiv. — Moyens qu'elle emploie contre lui, 253, 254. — Effets que ces moyens produisent, *ib.* — Motifs pour lesquels les philosophes païens l'attaquent, 261, 262. — Armes qu'emploient les deux partis pour s'attaquer et se défendre, 262 et suiv. — Rapports sous lesquels ils ne pouvaient s'entendre, 264, 265. — Quel était l'essentiel de la religion dans le christianisme, 267. — Différences qui existent entre cette religion et le nouveau platonisme, 267, 268. — Comment il rétablit la dignité de l'espèce humaine, 318.

Chrysippe, I, 268. — Tort qu'il fait à son parti par ses paradoxes, *ib.* — Ce que prouve la définition qu'il donne de Dieu, 273.

Cicéron, I, 10. — *V.* Polythéisme romain. Son opinion sur Thalès, 147. — Eloge qu'il fait d'Aristote, 226. — Ce que prouvent les argumens qu'il met dans la bouche des stoïciens, 273. — A quelle époque il fixe l'ambassade des trois philosophes grecs, II, 18. — Obligations qu'il déclarait devoir à la philosophie, 25. — Reproche qu'il adresse à la philosophie épicurienne, 27, 28. — De quelle secte il était, 30, 31. — Croyait à la nécessité d'une religion, 37. — Circonstance dans laquelle il arbore l'étendard de l'incrédulité

90. — Motif qu'il attribue aux législateurs, 72. — Manière dont il exprime ses regrets, après la perte de Tullie, 105, 106.

Circé. *V.* Magie. Dans Homère, elle n'est point une magicienne, 102. — Ce qu'elle est dans Diodore, dans Théocrite et dans Lycophron, *ib.*

Condillac, I, 162. — Son dédain pour les systèmes des philosophes anciens, *ib.*

Colossiens. *V.* Saint Paul.

Constantin, empereur. Sacrifice qu'il fait suivant les rites magiques, II, 118.

Consus (Deus), I, 13. — Pourquoi ainsi nommé, *ib.* — A quoi tiennent les ambiguités qui ont rapport à ce dieu, *ib.*

Corinthiens. Motifs qu'ils allèguent pour motiver leur traité avec Argos contre Athènes et Lacédémone, I, 138.

Cotta, II, 36.

Cratippe, II, 25.

Creuzer, auteur de la symbolique des anciens, II, 55. — Sa sagacité dans tout ce qui concerne l'antiquité, 56.

Critolaüs, philosophe péripatéticien, II, 18. *V.* Philosophie à Rome.

Cynopolis, II, 308.

D.

Démocrite, philosophe grec. Admet un nombre infini d'atômes, I, 178. — Les place dans le vide, *ib.* — Différence de son système avec celui de Xénophane, *ib.* — Cependant leurs résultats parfaitement sem-

blables, 178, 179. — Absurdité des atomistes, 179. — Qui doit en être accusé, *ib.* — Le système de Démocrite plus susceptible de se combiner avec le Polythéisme que celui de Xénophane, 180. — Comment, *ib.*

Démosthène, I, 103. *V.* Théoride.

Denis l'Ancien, tyran de Syracuse. Son caractère, I, 211. — Sa conduite tyrannique et ridicule, *ib.* et suiv.

Denis le Jeune, tyran de Syracuse. Suit les traces de son père, 212. — Sa débauche, *ib.* — Son infamie, *ib.* — Sa mort, *ib.*

Denis d'Halicarnasse. *V.* Polythéisme romain, I, 101. — Est pour tout ce qui concerne les antiquités de Rome, d'une éminente utilité, II. — Ce qu'il dit des Romains, 11, 12, 13. — Ce qu'il dit du dieu Sancus, 13. — Enumération qu'il fait des priviléges des pontifes romains, 36. — Anecdotes qu'il nous transmet, prouvant que les décrets éternels pouvaient être changés, 94 et suiv. — différence qui existe entre lui et Pausanias, II, 77, 78.

Denis l'Aréopagiste. Manière dont il décrit les anges, II, 300.

Despotisme. Est nécessairement contemporain de l'incrédulité, II, 88. — Pourquoi, 89 et suiv. — Est toujours favorisé par elle lorsqu'elle domine, 93. — Il la favorise à son tour, *ib.* — Est, chez un peuple éclairé, l'argument le plus fort contre l'existence des dieux, *ib.*, 94 et 95. — Ses tentatives infructueuses, pour maintenir une forme quelconque de religion, 95 et suiv. — Usages barbares introduits par les empereurs romains, 96.

Didius-Julien. Moyens surnaturels qu'il emploie pour pouvoir conserver le trône, II, 117.

Dioclétien, empereur romain. Meurtre qu'il commet sur la prédiction d'un druide, II, 118.

Diodore de Carie, I, 256.

Diogène le Cynique semble admettre la pluralité des dieux, I, 197. — Sa liberté dans les attaques qu'il livre aux superstitions populaires, 198.

Diogène, philosophe stoïcien, II, 18. *V.* Philosophie à Rome.

Diogène Laërce. Ce qu'il dit de Thalès, I, 147, — Est en contradiction avec Cicéron, *ib.* — Détails qu'il nous transmet sur Epicure, 245. — Son jugement sur les différens noms que les stoïciens donnaient à la Divinité, 264.

Dieux, I, 60. — Pareils aux grands de ce monde, ils ont un caractère public et un caractère privé, *ib.* — Dans le Polythéisme indépendant, ils ne paraissent point les auteurs, mais les garans de la loi morale, 60, 61. — Forment une espèce de public, non pas infaillible, non pas incorruptible, mais plus impartial et plus respecté que le vulgaire des mortels, 65. — Créent la morale dans le Polythéisme soumis aux prêtres, 67. — Révolution qui en est la suite, *ib.* et suiv. — Dieux des Grecs forcés de suivre leurs simulacres, 94.

Dieux agricoles, I, 19. *V.* Religion romaine.

Divinités de création romaine, pour la plupart des vertus personnifiées, I, 16. — Exemples, 16 et suiv. — La Grèce en présente aussi quelques exemples, 18 et suiv. — Différence qui existe cependant sur ce point entre ces deux nations, *ib.* — Divinités protectrices de

nations ennemies, trahissant ces nations, pour passer du côté des Romains.

Dogmes étrangers. Leur influence sur la marche de la philosophie grecque, I, 162.

Domitien, II, 116, 117.

Dows. Esprits infernaux, I, 105.

Drottes des Scandinaves (les) ressuscitaient les morts, I, 91.

Druides. Se servaient de charmes pour se rendre invulnérables, I, 91.

Dulaure, I, 120.

E.

Empédocle. *V.* Philosophes. Sa philosophie une mosaïque formée de dogmes sacerdotaux, I, 155, 156. — Ne croyait point aux causes finales, 247.

Empereurs, essayant de faire de la religion un instrument de leur puissance et l'avilissant, I, 3. — Défendent à leurs sujets de jurer par la vie du prince, 97. — Repeuplent les temples de dieux animaux, II, 98.

Enéide, I, 9. — D'où vient qu'elle est beaucoup plus froide que l'Iliade et l'Odyssée, *ib.*

Ennius, poète latin, traduit l'histoire sacrée d'Evhémère, II, 6.

Ephèse. Etait l'un des entrepôts des superstitions étrangères, I, 107. — Expression proverbiale concernant les Ephésiens, *ib.*

Epicure. Emprunte son système à Démocrite et à l'Eucippe, 243. — Ses idées absurdes sur les atômes, 244. — Fut de tous les philosophes de l'antiquité le plus soumis en apparence à la religion de son pays,

ib. — Ses livres de piété, 245. — Exhortation qu'il fait à ses disciples, *ib.* — Il a été considéré à tort comme un ennemi de la religion, 246. — Sa doctrine moins irréligieuse que celle d'Aristote, *ib.* — Ne croyait point aux causes finales, *ib.* — Ce que prouve cette dénégation, 247. — Avantage que sa philosophie a sur les autres sectes, *ib.* — Pourquoi l'on ne peut l'accuser de dissimulation, 248. — Caractère qu'il donne aux dieux, 249. — Equivoque puérile sur laquelle sa morale est fondée, *ib.* et suiv. — L'incrédulité s'empare de son hypothèse sur les atômes, 252. — Reproche peu fondé qu'on lui fait, 253. — Rang funeste que son école occupe dans les annales de l'esprit humain, 253, 254. — Ses travaux, les dernières tentatives de l'esprit systématique dans la philosophie grecque, 254.

Epiménides est chargé par Solon de purifier la ville d'Athènes, I, 117. — Inscription qu'il fait graver sur la place publique, 117, 118.

Epoques. *V.* Religion romaine, I, 2.

Esprit humain. Ses excès, I, 201. — A quoi l'on doit les attribuer, 202. — Son amour de l'abstraction, II, 194.

Etrusques, I, 32. — Empruntent plusieurs choses des Egyptiens, *ib.*

Euclide, philosophe de la secte de Mégare. Pas qu'il fait vers le théisme, I, 198. — Sophismes fameux qu'on doit à ses disciples, 200. — Notre opinion sur ces vaines disputes de mots, 200, 201.

Eusthate, néoplatonicien, disciple d'OEdèse, II, 220.

Evhémère, philosophe grec, disciple d'Aristippe, I,

199. — Fut l'adversaire le plus dangereux du Polythéisme, *ib.* — Son histoire sacrée, *ib.* — Son opinion sur les dieux, *ib.* 267.

Expiation. Ce qu'elle est dans les religions sacerdotales, I, 78. — Est souvent l'objet d'un trafic honteux, 78.

F.

Fables romaines. Ont toutes un sens astronomique I, 43. — Pourquoi, *ib.*

Fatalisme, I, 18. — Quelles sont les nations qui y croient, *ib.*

Faune. *V.* Picus.

Festus. Son opinion sur le sens des mots, *mundus patens*, I, 45.

Fêtes romaines, I, 21. — Ce qu'elles rappelaient aux Romains, *ib.* — Pourquoi et dans quelles circonstances chacune d'elles avait été établie, *ib.* — Les Lucaries, les Lémuries, les Quirinales, les Danses saliennes, *ib.* — Le Clou sacré, *ib.* — Les Consuales, 22. — Les Matronales, 22. — Les Laprotines, *ib.* — La Fortune des femmes, *ib.* — Les Cormentales, *ib.* — Sens que leur donnaient les Etrusques, *ib.* — Bien différent chez les Romains, 22, 23. — Les Lupercales, 23. — Ce qu'elles retraçaient, *ib.* — Epoque de leur fondation, *ib.* — Fêtes immortalisant chez les Romains la destruction de la tyrannie, 29. — Fuite précipitée du roi des Sacrifices, *ib.* — Ce qu'elle retraçait au peuple romain, *ib.* — Privilége de ce roi, *ib.* — Jours consacrés à célébrer l'alliance de tous les peuples latins, *ib.* — Triple sens de la fête d'Anna Perenna, 29, 30. —

Solennités de la fortune forte ou virile, 31. — Ce que les Romains y apprenaient, *ib.* — Statue voilée de Servius Tullius, *ib.*

Fétichisme. Est l'enfance du Polythéisme, I, 122.

Fichte. Manière de raisonner qui le fait accuser d'athéisme, I, 275, 276.

Figulus, magicien romain, ami de Cicéron. Ce qu'on raconte de lui, II, 114. — Prédiction qu'il fait à Octave, père d'Auguste, *ib.*

Fortune. Multitude de divinités différentes adorées chez les Romains, sous son nom, I, 17. — En Grèce on lui éleva aussi quelques temples, *ib.*

Fréret, II, 258.

G.

Gentous, I, 69.

Gordien, empereur romain, II, 187.

Grecs, I, 4. — Leurs dieux beaucoup plus dépravés que ceux de Rome, *ib.* — Ne furent point pervertis par la présence des tyrans, 5. — S'efforçaient d'intéresser les dieux dans leurs événemens nationaux, 26. — Diane Astratée, et Apollon Amazonius, pourquoi adorés à Pyntrique, *ib.* — Les filles de Nérée, 27. — Le dieu Pan, etc., etc., 27. — Temples d'Hercule Hippodète, de Bacchus et de Mercure, 27. — Mais en Grèce les traditions de chaque ville ne pouvant jamais devenir partie de la religion nationale, 28. — A quoi cela pouvait-il tenir? *ib.* — Ils avaient des familles sacerdotales, 38. — Ils essaient fréquemment, mais sans succès, d'exclure les dieux étrangers, 39. — Rejettent le sens mystique des Fables égyptiennes, 42. — Recom-

mençaient plusieurs fois leurs sacrifices, lorsqu'ils étaient d'un funeste augure, 94. — Réunirent Isis, Osiris et Anubis, sous le nom de Proserpine, 121. — Sont le seul peuple indépendant de la direction sacerdotale, chez lequel nous puissions suivre la marche de la philosophie, 144.

Grotius. Cherchait la démonstration de la religion chrétienne dans les merveilles de l'astrologie, I, 192.

H.

Hébreux. A quelle époque leur religion était conforme au besoin universel de l'espèce humaine, II, 235. — Sa supériorité sur toutes les croyances à cette époque, *ib.* — Obstacles qui s'opposent à ce qu'elle devienne la croyance universelle, 236. — Distinction qu'il faut faire, *ib.* — Etat de cette religion au moment où elle donna au monde le signal du théisme, 257, 258.

Hégésias, philosophe grec, disciple d'Aristippe. Plaçait le souverain bien dans la volupté, I, 202. — Son découragement, 203. — Son Eloge du suicide, 204. — Les Ptolémées lui défendent d'enseigner sa doctrine, 204, 205.

Héliogabale, II, 117. — Veut établir le culte du Soleil comme Dieu unique, 167.

Hélios, le Soleil. Ce qu'en dit Julien, II, 280, 284.

Héraclite. *V.* Philosophes. — Emprunt qu'il fait aux prêtres éphésiens, I, 154. — Ses deux Forces, *ib.*

Hérodote, I, 55. — En quoi il diffère de Lucien, II, 81.

Hésiode, I, 16. — Ce qu'il dit des hommes de l'Age d'or, *ib.* — Ses Préceptes à peu près semblables à ceux inculqués dans les religions sacerdotales, 69, 70.

Hippon de Rhégium, I, 255, 256.

Hume, I, 9.

Horace, I. Sa ressemblance avec Jean-Baptiste Rousseau, *ib.* — N'a point de rapport avec l'esprit du Polythéisme, *ib.* — Peut être rangé parmi les plus illustres épicuriens, II, 40. — Sert d'abord la Cause de la liberté, *ib.* — Prend la fuite à la bataille de Philippe, 41. — Se réfugie dans le plaisir, 42. — Ses regrets, *ib.* — Ses éloges des derniers défenseurs de la liberté, 43.

Horatius (paroles mémorables du consul), I, 65.

Hottentots (les princes des). *V.* Caffres.

I.

Icarius, père de Pénélope, fait bâtir un temple à la Pudeur, I, 19.

Incrédulité. Comment elle peut servir un instant la Liberté, II, 89. — Réduit tout à l'intérêt bien entendu, 32. — Exceptions qui ne prouvent rien, 92, 93. — Maux qu'elle entraîne après elle, 127, 128. — Dans quel moment elle disparaît, 132. — Sources dans lesquelles les incrédules puisent leurs objections, 137. — A quelle époque l'incrédulité devient une habitude, 139, 213.

Indiens, II, 231, 232. — Situation dans laquelle ils se trouvent de nos jours relativement à la religion, *ib.*

Initiation. Quelle était la récompense des initiés aux mystères, II, 217.

Intolérance, II, 130. — Principe dont elle découle *ib.*

Introduction, I, V. — Ce qu'on recherche dans l'ouvrage posthume d'un auteur célèbre, *ib.* — But que s'était proposé M. Benjamin Constant, VII. — Ses recherches, VIII. — Manières diverses dont fut accueilli son ouvrage sur la religion, IX. — Cet ouvrage, le discours préliminaire de celui qu'on publie aujourd'hui, X. — Quelles sont les questions que ce dernier épuise, *ib.* et XI. — Langage de l'auteur, XI. — Sa marche, XII. — Son courage, *ib.* et XIII. — Hommage qu'il rend au théisme, XV. — Sa profession de foi, *ib.* et XVI. — Son système, XVII. — Ses principes, XVIII. — Neutralité qu'il garde, *ib.* et suiv. — Son optimisme, XXI. — Conséquences de son livre sur la religion, XXV. — A quelles époques ce livre fut conçu et composé, *ib.* — Charmes qu'on y trouve, XXVI. — Mission de l'auteur, XXVIII. — Résumé de son ouvrage, *ib.* et suiv. — Comment il envisage le sentiment religieux, XXX et suiv. — Son opinion sur le christianisme, XXXI. — Développemens que cette opinion était destinée à recevoir, XXXII. — Conséquences nécessaires qui en dérivent, XLI et suiv. — Tâche que l'auteur avait à remplir, XLIII. — Regrets qu'il nous laisse, XLIV. — Sa réserve, *ib.* et XLV. — Sa mesure, *ib.* et XLVII. — Pureté de vue dont il fait preuve, *ib.* — Faits de détails, comment appréciés par nous, XLVII et XLVIII. — Comparaison entre l'auteur de la chute du Polythéisme et celui du génie du christianisme, LI et suiv.

J.

Jamblique, nouveau platonicien, II, 145, 207.

V. Porphyre. Etablit la Théurgie, 211. — Sa profession de foi théiste. 222.

Janus. Ce qu'il est dans la mythologie toscane et dans la mythologie romaine, I, 13. — Est quelquefois confondu avec Jupiter, 14.

Jongleurs, prêtres des Sauvages, I, 90.

Josephe. Son opinion sur la philosophie de Phérécyde, I, 158.

Julien, empereur. Ce qu'il dit de lui-même, 273, 274. — D'où lui vint sa disposition favorable pour le paganisme, 274. — Esprit chrétien qui se montre dans sa conduite, 275. — Coloris chrétien du discours qu'Apollon lui adresse, 276. — Sa Théologie, 277. — Différence qui existe entre lui et Plotin, *ib.* — Croyait à une révélation et reconnaissait l'unité de l'Etre-Suprême, 277, 278. — Quel était cet Etre, 279. — Divinités secondaires au nombre desquelles il plaçait les astres, *ib.* — Son Opinion sur le dieu Hélios, 280, 281. — Ses efforts en faveur du Polythéisme, 281. — Preuves qu'il donne de la vérité de cette croyance, 281, 282. — Paroles qu'il adresse au grand prêtre Théodore, 282 et suiv. — Apologie qu'il fait des Fables absurdes en apparence, 283, 284. — Parti qu'il en tire, 284, 285. — Quelle était selon lui la cause des progrès du christianisme, 285. — Son But, *ib.* — Il prend le titre de grand Pontife, *ib.* — Consacre un temple au Soleil dans son propre palais, 286. — Lui offre deux sacrifices par jour, *ib.* — Ce qu'il écrit au grand prêtre de Galatie, *ib.* et 287. — Opinion qu'il avait des chrétiens, 287. — Ordre qu'il donne au grand prêtre de Galatie, 288. — Parallèle qu'il y aurait à établir,

288. — Maxime qu'il cite pour prouver que la bienfaisance et la charité appartiennent au Polythéisme grec, 288, 289. — Ses efforts pour relever le pouvoir spirituel, 299 et suiv. — Institutions qu'il emprunte aux Chrétiens, 291. — Il essaie de rétablir entre la religion et l'état la liaison intime qui avait existé dans l'ancienne Rome, 291, 292. — Veut réintroduire les formes républicaines, 292, 293. — Sous quel rapport il honorait le judaïsme, *ib.* — Sacrifice qu'il offre à Antioche, *ib.*

Justin, martyr. Ce qu'indique son histoire, II, 247, 248. — Epoque de sa naissance, 248. — Il essaie d'abord de tous les systèmes philosophiques, *ib.* — Manière dont il devient chrétien, 249. — Son opinion sur Platon, *ib.*

Juvénal, I, 56, II, 69, 307, 308.

K.

Kirguises. Mélange qu'ils font du Polythéisme avec le Théisme, II, 296.

L.

Labienus, I, 37. *V.* Augures.

Lacédémoniens. Violent les droits de l'hospitalité, pour obéir à l'oracle de Delphes, I, 62.

Lactance, I, 264. *V.* Diogène Laërce.

Lares, I, 15. *V.* Pénates. Ovide.

Lemuries. *V.* Fêtes romaines.

Lépide, II, 32.

Leucippe, philosophe grec. Paraît d'abord s'écarter

des principes de Xénophane, 177, 178. *V.* Démocrite.

Libanius, II, 274. — Eloge qu'il fait de Julien, 276.

Libanius, sophiste, I, XLIX.

Livius Andronicus. Auteur romain, II, 16.

Lois (les) sont forcées de prononcer sur des apparences, I, 85.

Lois des Douze-Tables, I, 106.

Lucain. Ses idées sur une révélation éternelle, II, 49.

Lucaries. *V.* Fêtes romaines.

Lucien. Paroles qu'il prête à Jupiter, dans son dialogue d'Icaro-Menippo, I, 119. — Celles qu'il fait tenir à Momus dans celui intitulé l'Assemblée des dieux, 121, 127, 128. — Son mérite, II, 79. — Qu'on a tort d'admirer son courage, *ib.* — Pourquoi, 80. — Son dialogue de Prométhée, *ib.* — En quoi il diffère d'Hérodote, 81. — Ce qu'il a de commun avec Voltaire, *ib.* — Point de ressemblance qu'il a avec Parny, 82. — De quelle époque il est le représentant, 82, 83. — Il s'attaque aussi à la philosophie, 83. — Description qu'il fait des prêtres de Cybèle, II, 87, 88. — Seules preuves admises de son temps en faveur de l'existence des dieux, 120. — Ses attaques contre la Magie, 125. — Est un des derniers incrédules, 132.

Lucrèce, I, 246; II, 17.

Lucullus. *V.* Antiochus. Etait platonicien, II, 30.

Lysandre, envoie marchander la vénalité des prêtres de Delphes, de Dodone et de Jupiter Ammon, I, 137, 138.

M.

Macrobe, I, 48. — Formule qu'il nous transmet, *ib.*
Mages. Evoquaient des spectres, I, 91.
Magie. Est une des causes les plus décisives de la décadence de la religion, I, 90. — Est cependant aussi ancienne que cette religion elle-même, *ib.* — Est peu différente dans l'origine, *ib.* — Fait originairement partie des fonctions sacerdotales, 93. — Principe dans le Polythéisme qui favorise ce que l'on entend d'ordinaire sous la dénomination de magie, 93, 94. — Est admis dans les deux espèces de Polythéisme, 94. — Pourquoi la Magie fut toujours persécutée par les prêtres, 98. — Coup-d'œil rapide jeté sur les progrès de la magie en Grèce, 101, et suiv. — Raison particulière qui ajoute, dans les religions sacerdotales à l'horreur pour la magie, 104. — Suivant les Indiens, c'est la science des anges tombés, 105. — A quoi l'accusation de magie correspond dans les querelles religieuses, 108. — Religions tombées, accusées de magie, 109. — Premiers chrétiens subissant la même accusation, *ib.* Epoque à laquelle elle prend un accroissement subit et incalculable, II, 112. — Ce que prouve le recours à la magie à cette époque, 112 et suiv. — Elle est le fétichisme de l'état civilisé, 113. — A quelle époque elle devient populaire en Grèce, *ib.* — Dans quel temps elle se répand en Egypte, *ib.* — Dans quelles circonstances elle devient générale à Rome, 113 et suiv. — Est la passion dominante sous les empereurs, 118, 119. Faits qui le prouvent, *ib.* — Devient la base de toutes les sciences, 119. — Se souille de sacrifices humains,

121. — Est appelée au secours des conspirations, 122. Seuls écrivains qui n'en sont pas entachés, 124.

Mahomet. Manière dont il introduit le Théisme en Arabie, II, 295.

Marc-Aurèle, purifie la ville de Rome, I, 118; II, 48. — Se faisait accompagner de l'égyptien Arnuphis, astrologue, 117.

Marcomans, I, 118.

Matter, II, 275.

Matrones romaines, I, 12. — La plus sage d'entre elles est choisie pour inaugurer le simulacre de Vénus, *ib.*

Maxime. Veut forcer les dieux à vouloir ce qu'il veut, I, 97.

Maxime de Tyr, néoplatonicien, II, 206. — Sa démonologie, 209.

Mécène, II, 42.

Médée. *V.* Magie.

Megasthène, fait remonter presqu'aux Indes les hypothèses hasardées en Grèce sur les principes et la nature des choses, I, 150.

Meiners, I, 275.

Melanchton. *V.* Grotius.

Melissus, philosophe grec, disciple de Xénophane, donne le nom de dieu aux élémens et aux âmes des hommes, I, 177.

Mer (la) dans la mythologie grecque, personnifiée de trois manières, I, 8.

Minucius Félix, II, 241, 133, 134, 272.

Mithra (culte de), introduit à Rome, après la dispersion des Pirates par Pompée, I, 125.

Mithras (les derniers mystères de). Différence qui existe entre ceux-ci et les anciens, 257, 258. Comment Fréret veut expliquer cette différence, *ib.*

Momus. Plaisanterie que lui prête Lucien dans son dialogue intitulé, l'Assemblée des Dieux, I, 128.

Montanistes. Innovations qu'ils veulent introduire dans le christianisme naissant, II, 241, 242.

Montesquieu, I, 55. — Comparaison qu'il établit entre la religion païenne et la religion chrétienne, *ib.* — 70, 71. — Peinture qu'il fait du Stoïcisme, 87.

Morale, I, 41. *V.* Polythéisme romain. Etait la partie dominante du Polythéisme romain, 42. — Elle y formait un système complet, 42. — S'introduit par degrés dans le Polythéisme indépendant de la direction du sacerdoce, 60. — Ce qu'il faudrait, pour que la morale cessât d'être indépendante dans le Polythéisme qui n'est pas soumis à la direction des prêtres, 63 et suiv. — Ce qui arrive, quand la morale et la religion s'unissent étroitement dans le Polythéisme laissé à lui-même, 64. — Ce qu'est la morale, dans le Polythéisme soumis aux prêtres, 68. — Délits factices punis avec plus de rigueur que les véritables, *ib.* — Exemples, *ib.* et suiv. — Danger de subordonner la morale à la religion, 75 et suiv. — Exemples tirés du judaïsme et du christianisme, 76. — Expédiens bizarres que l'homme adopte pour se délivrer de ce joug, 77 et suiv. — A quoi l'on doit attribuer l'apathie que plusieurs religions sacerdotales recommandent, 79. — Méprise de ceux qui ont écrit jusqu'à présent sur les rapports de la religion avec la morale, 80. — Deux espèces de morale, *ib.* — Pour laquelle des deux la re-

ligion est surtout précieuse, *ib.* — Choses sans lesquelles la morale est impuissante, 208, et suiv.

Mucius Scévola, pontife romain. Distinguait trois espèces de dieux, II, 35, 36.

Mummius, II, 24.

Mycérinus, roi d'Egypte, I, 72. — Réponse que lui fait l'oracle, 73.

Mystères, II, 54. — Opinions qui s'y introduisent successivement, 57. — Progression qu'ils suivent, *ib.* — Ils abondent en explications allégoriques, 58. — Ce qu'on rencontre dans les mystères de Samothrace, *ib.* et suiv. — Les différens systèmes philosophiques s'y introduisent, 59. — Quel en fut le résultat, 60. — Double motif des prêtres, en laissant pénétrer la philosophie dans les mystères, 61, 62. — L'athéisme lui-même en fait partie, 62. — Ils n'étaient pour le Polythéisme que d'une utilité momentanée, 64. — En quoi cette utilité consistait, *ib.*

Mythologie romaine, non seulement morale, mais historique, I, 21.

N.

Neander, II, 273.

Neptune. Représentant la mer tumultueuse, frappant la terre de ses flots, I, 8. — Epithète que lui donne Virgile, 9. — Inexactitude de ce poète, *ib.* — Comment nous l'expliquons, *ib.* — Il change en rocher le vaisseau qui avait débarqué Ulysse sur les rives d'Ithaque, I, 61.

Nérée et sa famille. Représentant la mer calme et profonde, I, 8.

Néron, II, 96. — Au moment de sa mort, redemande le bracelet que lui avait donné sa mère, 106. — Appelle à Rome des enchanteurs, 116.

Nicias. Une éclipse de lune lui empêche de lever le siége de Syracuse, I, 139. — Malheur dont sa superstition est cause, *ib.*

Nigidius Figulus, philosophe pythagoricien, II, 30.

Nix (les), dieux germains, devenus des démons, après la conversion de la Germanie, 110.

Nouveau platonisme. A quelle époque remonte sa naissance, II, 145. — Elémens dont il se composait, 177. — Besoins intellectuels et moraux de l'espèce humaine à l'époque de son apparition, 182, 183. — Idée dont il est empreint, 189. — Comment le merveilleux s'y introduit et ses accroissemens progressifs, 205 et suiv. — Dans quel temps la Théurgie et l'Astrologie commencèrent à en faire partie, 213. — Communications mystérieuses qu'il établit entre le ciel et la terre, 215. — Modes d'adoration qu'il prescrit, 216. Avantages qu'il paraissait avoir, 216, 217. — En quoi il favorisait la morale, 218. — Enthousiasme qu'il excite, 218 et suiv. — Ce que prouvait cet enthousiasme, 220, 221. — Pourquoi le nouveau platonisme n'eut cependant qu'un succès incomplet et peu durable, 221, 222. — Comment il conduisait au panthéisme, 223.

Nouveaux platoniciens. Suivent une route différente de Plutarque, II, 146. — Manière défavorable dont ils ont été jugés par tous les partis, 173, 174. — Leurs torts, le résultat naturel de leur situation, 174, 175. — Point de vue sous lequel nous les envisageons, 175,

176. — En quoi ils diffèrent des nouveaux pythagoriciens, 178. — But chimérique qu'ils poursuivent, *ib.* — Leur tendance au merveilleux, 179. — A quoi les modernes l'ont attribuée, *ib.* — A quelles sources ils ont puisé, 180. — Ce qui les caractérise particulièrement, 181, 182. — Leur besoin d'unité et d'abstraction, 192. — Hommage qu'ils rendent au goût de leur siècle, 193. — Raison pour laquelle leurs hypothèses furent bien accueillies, 204. — Parti qu'ils tirèrent de la démonologie, 207 et suiv. — Comment leur doctrine se trouvait également conforme aux préceptes de la philosophie et aux réminiscences de la religion, 217. — Se rapprochent souvent du Théisme, 222. — Leur tentative chimérique pour rendre à l'homme une religion, 224. — Enthousiasme avec lequel ils adoptent le Théisme, 228. — Leurs principes de tolérance, 229. — Ce qu'ils entendaient par la révélation, 266. — Différence qui existe entre eux sur ce point et les chrétiens, 267. — De même sur le droit de faire des miracles, *ib.*

Nuit primitive des Egyptiens, II, 197.

Numa, I, 33. — Transporte dans les mains des citoyens romains les plus distingués la plupart des fonctions sacrées, *ib.* — Influence des doctrines de Pythagore sur lui, II, 15, 73.

O.

Océan, représentant l'eau élémentaire, I, 8.

Odin. Langage qu'on lui fait tenir dans l'Havamaal I, 92.

OEdipe, I, 61. *V.* Athéniens.

Œnopide, I, 256.

Ombites, II, 307.

Onomacrite, I, 256.

Oreste, I, 62.

Origène. Son amour de la liberté, II, 243, 244. — Ses réponses aux objections de Celse, 271, 272. — Argument dont il se sert en faveur de la Bible, 284.

Orphiques (les prétendus). Leur puissance, I, 94.

Osthanès, magicien persan, suivait partout Alexandre, II, 113.

Ovide, I, 6. — Se joue lui-même des fictions qu'il raconte, *ib.* — Appelle le dieu Sancus un antique dieu des Sabins, 13. — Origine qu'il assigne aux Lares, 16. — Place le sabat des Juifs parmi les fêtes que les Romains célébraient, 125. — Prières ironiques qu'il met dans la bouche d'un marchand, II, 68, 69.

Oxyringue, II, 308.

P.

Panétius, II, 25.

Panthéisme, II, 67. — Est la doctrine abstraite de quelques têtes méditatives, *ib.* — N'est pas toujours compatible avec un culte public, 223. — Pourquoi, *ib.* — Raisons qui portent les prêtres païens à le favoriser aux dépens du Théisme, 302.

Parménide, philosophe grec, disciple de Xénophane, I, 177.

Pastophores. Prêtres établis à Rome, du temps de Sylla, sur le modèle de ceux de Memphis, I, 124.

Patagons. Résolurent une fois d'extirper la race entière des jongleurs, I, 91.

Paul Emile, I, 123.

Pausanias, I, 28, 120. — Ses contradictions, II, 74. — Son respect pour les mystères, 75. — Ce qu'il dit des Cabires, 75, 76. — Son prétendu Scepticisme, 76, 77. — Manière dont il décrit les chefs-d'œuvre de Phidias.

Penates, 15. — Ce qu'ils étaient autrefois, *ib.* — Ce qu'ils deviennent dans le Polythéisme romain, *ib.* et suiv.

Pères de l'église. Emprunt qu'ils font aux païens, II, 300.

Perses. D'où vient la préférence qu'ils accordent au chien et au loup, I, 105.

Peuplades fétichistes. Croient pouvoir se parjurer impunément vis-à-vis des étrangers, I, 51.

Phérécide. L'un des fondateurs de l'école ionienne, I, 156. — Admettait trois principes du monde, *ib.* — Le premier Saturne ou Chronos, le second Cronia, le troisième Jupiter, *ib.* — Chêne mystique formé par Jupiter, 157. — Sens de ce symbole, *ib.* — Ses trois principes, les mêmes que ceux de la Cosmogonie orphique, *ib.* — Son dieu du mal sous la forme d'un serpent, 158.

Philon. Ce qu'il dit du serpent de Phérécyde, I, 158.

Philosophes. Il est plus difficile de tracer leur marche que celle des prêtres, 144, 145. — Pourquoi, *ib.* et suiv. — Opposition fondamentale entre le système d'Héraclite et de Thalès, 146 et suiv. — Contradiction des auteurs anciens dans leurs assertions sur les systèmes des philosophes les plus célèbres, 147. — De ce que les philosophes grecs ont emprunté aux Barba-

res, 148 et suiv. — Avaient avec ces derniers de fréquentes communications, 150. — Leur disposition en général favorable aux institutions des peuples étrangers, *ib.* — D'où leur venait cette disposition, *ib.* et suiv. — Leur admiration profonde pour les doctrines de ces mêmes peuples, qu'en leur qualité de citoyens, ils méprisaient comme des barbares, 153. — Chacun d'eux s'efforçait d'introduire quelques fragmens de ces doctrines dans l'édifice qui devait immortaliser son nom, *ib.* — Amalgame qu'ils font des doctrines opposées, 155. — Exemples, *ib.* et suiv. — Comment on doit s'expliquer leurs inconséquences, 156. — Causes de leurs égaremens, 162. — Leurs divisions sur les élémens constitutifs de l'univers, 166. — Point sur lequel ils s'accordent, *ib.* — Observation importante, 167, 168. — Quel devait être le résultat de leurs travaux, 257. — Ne sont point opposés dans les commencemens à la religion, II, 1, 2. — De quel côté vient la rupture, 2. — Essais infructueux que font les philosophes pour accréditer les doctrines des sacerdoces étrangers, 141 et suiv. — Appui qu'ils veulent donner à la religion, *ib.* — Révolution qu'ils tentent, 144. — Distinctions auxquelles ils ont recours, 153, 154. — Embarras qu'ils éprouvent, 156, 157. — Sophisme ingénieux, 157, 158. — Comment nous le réfutons, 158, 159. — Comment leur alliance avec le Polythéisme achève de le renverser, 268, 269. — Leurs objections contre la religion chrétienne, 269, 270. — A quoi elles pouvaient aboutir, *ib.*

Philosophes français, II, 169.

Philosophie grecque, I, 144. — Ses rapports avec le

Polythéisme populaire de la Grèce, 144 et suiv. — Points de vue au nombre de deux sous lesquels les hypothèses philosophiques peuvent être considérées, 145 et suiv. — Le second, le seul qui s'accorde avec la nature de notre ouvrage, 146. — Manières au nombre de deux dont les doctrines étrangères pouvaient s'introduire dans la philosophie grecque, 150 et suiv. — Transformation que ces élémens étrangers subissent, 159 et suiv. — La philosophie grecque remplaçant le symbole par l'abstraction, 160. — Double révolution, que subirent les dogmes sacerdotaux, 160, 161. — Exemple, *ib.* — Leur peu d'influence sur la philosophie grecque, 162. — Point de départ de celle-ci, 165. — Sa marche depuis Thalès jusqu'à Pythagore, 169 et suiv. — Comment elle est entraînée à examiner quelle avait pu être l'origine des dieux, 175. — Espace qu'elle avait parcouru depuis Thalès jusqu'à Anaxagore, 180, 181. — A son origine elle n'est en rien opposée à la religion, II, 1. — De quelle part vient la rupture, 2. — Phases qu'elle parcourt, 2 et suiv. — Erreur qu'on trouve à la fin comme au commencement de la philosophie grecque, 194.

Philosophie à Rome, II, 13. — Y fut toujours une plante exotique, *ib.* — Ses quatre époques, 14. — Comment elle commence à s'y glisser, 17, 18. — Ambassade de Carnéade, de Critolaüs et de Diogène, 18. — Enthousiasme qu'ils inspirent aux jeunes Romains, 18, 19. — Alarmes qu'ils causent au gouvernement, 19. — Ils sont renvoyés, 22. — Effet que produisit ce renvoi, 22, 23. — La philosophie devient à la mode, 23, 24. — Influence qu'elle eut sur l'esprit des Ro-

mains, 25, 26. — Secours qu'ils en tirèrent, 26, 27. — Obstacles que rencontrèrent, à Rome, les sectes de Pythagore, d'Aristote et de Pyrrhon, 29, 30. — Que la philosophie n'a point perdu Rome, 31. — Preuves, *ib.* et suiv. — Ses rapports avec le Polythéisme, 33 et suiv. — Seconde époque commençant à Auguste, 39 et suiv. — La philosophie épicurienne domine, 44. — Troisième époque, 49. — Hauteur à laquelle la philosophie s'élève sous les tyrans, 46 et suiv. — Elle décline sous les empereurs qui l'honoraient de faveurs spéciales, 50, et suiv. — Esprit de secte qui s'éleva alors, 51. — Quatrième époque, 52. Pourquoi nous ne la décrivons point, *ib.* — Elle reprend les formes du Polythéisme, 53.

Picus. Contraint Jupiter à quitter l'Olympe pour enseigner à Numa l'art d'opérer des prodiges, I, 96.

Pinariens, I, 38. — Famille romaine consacrée héréditairement au culte d'Hercule. *V.* Romains.

Platon. Ses androgynes, 163. — Opinions qu'il prête à Socrate, 199. — Marche que la philosophie grecque prit dans ses écrits, 205. — Son système l'une des plus belles productions de l'esprit humain, 205, 206. — Influence de ce système, 206. Son introduction dans le christianisme, *ib.* — Philosophes allemands se rapprochant à chaque instant davantage de la doctrine platonicienne, 207. — Avantage que Platon eut sur tous les philosophes qui l'avaient précédé, 208. — Ses voyages à la cour de Syracuse, 211. — Horreur qu'il y contracte pour le despotisme, 212, 213. — Doute qui s'est élevé sur lui, 213. — Com-

ment on peut expliquer les contradictions qu'on trouve dans quelques-uns de ses écrits, 214, 215. — Sa prudence, *ib.* — Son but, *ib.* — Ses idées sur la Divinité, *ib.* et suiv. — Sur l'immortalité de l'âme, 216. — Quelles sont les deux bases essentielles de sa philosophie, 217. — Ses condescendances pour le Polythéisme national, 217, 218. — Sa crédulité sur certaines pratiques religieuses, 218, 219. — Ses principes sur la prière, 219. — Ses hypothèses conduisant au théisme, 220. — Ses disciples se partagent de bonne heure en plusieurs sectes, 257, 258; II, 180. — Accorde une existence réelle à la matière, 200, 204. — Sa démonologie, 207, 208.

Pline. Ce qu'il dit de l'efficacité qu'avaient certaines paroles dans l'opinion des Romains, I, 94. — Croit les âmes mortelles, II, 69. — Ce qu'il raconte de Néron, 116.

Plotin, philosophe néoplatonicien, II, 145. — Est regardé comme le véritable fondateur du nouveau platonisme, 184. — Epoque de sa naissance, *ib.* — Découragement dans lequel il tombe, 184, 185. — Comment il en est tiré, 185, 186. — Motif d'un voyage qu'il entreprend en Orient, 187. — Projet qu'il conçoit à son retour, *ib.* — Comment se formèrent ses ouvrages, 188. — Discrédit dans lequel il est tombé chez les modernes, *ib.* — Sous quel rapport ses erreurs mêmes doivent nous inspirer de l'intérêt, *ib.* — Son mérite, 188, 189. — Son premier principe, 189. — D'où il faisait découler ce qu'il appelait l'intelligence primitive, 189, 190. — Ce qu'était cette intelligence, 190. — Cette idée n'est point nouvelle, 190. — Il fa-

grandit, *ib.* — Ses subtilités, *ib.* et suiv. — Son besoin d'unité, 192. — D'où lui venait son excessive abstraction, *ib.* et suiv. — Comment l'âme s'unit à Dieu, selon lui, 192, 193. — Raisonnement par lequel il est conduit à découvrir l'existence du premier principe, 193. — Vice de ce raisonnement, 194. — Manière dont il dénature ses expressions, 195. — Définitions contradictoires qu'il donne du premier être, *ib.* et 196. — Ce que rappelle la première de ces définitions, 197. — Sa position bizarre, 198. — Moyens qu'il emploie pour en sortir, 198, 199. — Son système d'émanation, 199. — Ses opinions contradictoires sur la matière, 201, 202. — Il suppose trois espèces d'âme, 203. — Son hypothèse sur la chute des âmes de la troisième espèce, 204. — N'était point nouvelle, *ib.* — Son penchant pour le merveilleux, 205. — Sa théorie de l'union de l'âme avec la Divinité, 205, 206. — Ce qu'il entend par le mot extase, 206, 207. — A qui il avait emprunté cette définition, 207. — Ce qu'elle était selon ses disciples, *ib.* — Sa démonologie, 209. — Ses opinions sur la connaissance de l'avenir, 213, 214. — Ses subtilités relativement à l'astrologie, 214. — Son dogme de la Trinité, 215. — Enthousiasme qu'il excite et considération dont il jouit durant sa vie, 219. — Ce que devinrent ses disciples, 219, 220. — Où le conduisait son système, 221, 222. — Attaque les gnostiques, 264.

Plutarque, I, 103, 163. — Espèce d'unité qu'il attribue aux stoïciens, 265. — Paradoxes qu'il leur reproche, 268. — Question hardie qu'il propose, II, 78. — Peinture qu'il fait de l'empire romain à l'époque où le Po-

Polythéisme était détruit sans être remplacé, 109. — Ce qui le préserve des erreurs de la magie, 124. — Comment il décrit les jouissances du culte public, pour celui qui le pratique avec une conviction sincère, 132, 133. — Ce qu'il nous apprend des Polythéistes orthodoxes de son temps, 137, 138. — Sa tendance au théisme, 142, 143. — Pourquoi il invoque les faits historiques, 144. — De quelle école philosophique il est l'organe, 145. — Peut être considéré comme un des fondateurs du néoplatonisme, *ib.* — Sa superstition, 145, 146. — Son mérite, 146, 147. — Places qu'il occupe sous différens règnes, 147. — Objet favori de ses études, *ib.* — Est pour nous d'une extrême importance, 148. — Pourquoi, *ib.* et suiv. — Singulière situation du parti qu'il représente, 148 et suiv. — Ecueils entre lesquels il marche, 150, 151. — Manière subtile dont il envisage le culte qu'on doit rendre aux dieux, 151, 152. — Distinction qu'il établit entre la Divinité et son organe, 154, 155. — Inconséquences dans lesquelles il tombe, 159, 160. — Ce qu'il exige de ceux qui se consacrent au culte des dieux, 266, 308.

Poètes romains, I, 5. — Pourquoi on ne peut pas juger de la religion romaine par ces poètes, comme on peut juger de la religion grecque par les poètes grecs, *ib.*

Polybe, I, 52. — Oppose la fidélité des Romains à garder leurs sermens à l'infidélité des Grecs, *ib.* II, 72.

Polythéisme primitif. Retourne quelquefois vers le plus grossier fétichisme, I, 113.

Polythéisme grec. Est en général étranger aux de-

voirs factices, I, 69. — Influence des conquêtes d'Alexandre sur sa décadence, 141. — L'apothéose de ce conquérant y contribue également, 142. — Autre cause puissante de décadence, la lutte du pouvoir temporel contre le pouvoir spirituel, 143. — Pourquoi il ne retira par des imperfections de la métaphysique et de la morale épicurienne les avantages qu'il aurait dû naturellement en retirer, 252. — Auxiliaires dangereux qui lui viennent, II, 10 et suiv.

Polythéisme soumis aux prêtres, I, 67. — La morale y compose un corps de doctrine, *ib.* — Le vendidad des Perses, l'havamaal des Scandinaves, le Samavedam des Indous, *ib.* — Danger de remettre entre les mains d'une classe d'homme la puissance de créer d'un mot les vertus et les crimes, 71, 72. — Crimes commandés par les dieux, 73.

Polythéisme romain, I, 1. — Sa composition, *ib.* — Le résultat de la combinaison de deux cultes, l'un sacerdotal, l'autre affranchi du pouvoir du sacerdoce, *ib.* — A quelle époque il s'éloigne de son caractère primitif, 3. — Ne se trouve fidèlement représenté que dans les ouvrages historiques et philosophiques de quelques anciens, 10. — Caractères de ses divinités, 11. — Ce qu'en pense Denis d'Halicarnasse, *ib.* — Fictions étrangères au Polythéisme romain, *ib.* — Il était essentiellement lié à l'agriculture, 20. — Etait un amalgame complet de la religion, de la politique et de la morale, 41. — Vestiges d'opinions antérieures et grossières qu'on y trouve, 47 et suiv. — Peut être considéré comme le Polythéisme porté à son plus haut point de perfection, 51. — Il servait d'appui à la mo-

rale et de garantie à la constitution politique, *ib.* et suiv. — Différence qui existe entre ce Polythéisme et celui des Egyptiens, 53. — Sa morale cependant moins subtile et moins scrupuleuse que celle du théisme, 56. — Manière dont il faut juger les rapports des deux espèces de Polythéisme avec la morale, 57. — Pourquoi l'on s'est trompé sans cesse sur les effets que devait avoir la mythologie licencieuse du Polythéisme, 58 et suiv. — Différentes modifications que subit le Polythéisme, 111 et suiv. — Causes qui donnent lieu à ces modifications, 112, 113. — Il porte en lui-même beaucoup de causes de décadence, 114. — Ces causes, au nombre de neuf, 114, 115, 116. — Il est dans sa nature de recevoir dans son sein toutes les religions qui se présentent, 117. — Cette tendance se faisant remarquer longtemps avant qu'il approche de sa décadence, 117. — Circonstances dont cette tendance se fortifie, 118. — Le Polythéisme sacerdotal n'est point exempt de ces innovations, 119. — Exemples, *ib.* — Cette tendance multipliant le nombre des dieux à l'infini, 120. — Inconvéniens qui en résultent pour la religion, *ib.* — Confusion dans les attributs de chaque divinité, 120, 121. — Autre confusion en sens inverse, *ib.* — Ce qu'elle prouve, 122. — Vaines tentatives des prêtres et des hommes d'état pour arrêter ce bouleversement des croyances, *ib.* et suiv. — Ce qu'il aurait fallu faire pour arrêter le discrédit du Polythéisme, 130, 131. — Faux calcul qui hâte la chute des religions, 131. — Quel était l'état de l'espèce humaine au moment de la chute du Polythéisme, II, 66 et suiv. — Cercle que le

Polythéisme parcourt, 97. — Réforme qu'il subit, 144. — En quoi cette réforme diffère de celle qui avait eu lieu lorsque cette religion était encore dans sa force, 144 et suiv. — Comment il perd ses appuis, 163. — Pourquoi sa chute était inévitable, 294. — Causes qui rendent son retour impossible, 297. — Erreur de quelques hommes éclairés à cet égard, 298, 299, 300. — Retours apparens vers cette religion, *ib.* — A quoi se réduit le mérite qu'on a attribué de nos jours au Polythéisme par-dessus le théisme, relativement à la tolérance, 307, 308. — D'où lui viennent ses avantages et ses inconvéniens, 311, 312. — Ses trois grandes époques, 313.

Popilius, assassin de Cicéron, II, 31.

Porphyre, nouveau platonicien, II, 145, 184. — Résolution qu'il prend, 185, 186. — Parti qu'il tire de la démonologie, 207. — Sa hiérarchie céleste, 210. — Ses opinions contradictoires sur l'efficacité des rites de la Théurgie, 210, 211. — Commence la guerre contre le christianisme, 264.

Poseïdon. *V.* Neptune, I, 8.

Posidonius, II, 25.

Posthumius. Paroles qu'il adresse à ses troupes, au moment de livrer bataille, 42, 43.

Pontifes romains, I, 34. — Quelles étaient leurs prérogatives, *ib.* et suiv. — S'opposent, après l'incendie de Rome par les Gaulois, à ce qu'on rétablisse les livres qui concernaient la religion, 35. — On appelait de leur décision au peuple assemblé, 40.

Potitiens, I, 38. — Famille romaine consacrée héréditairement au culte d'Hercule, *ib.* *V.* Romains.

Pouvoir arbitraire, I, 4. — Traîne toujours après lui la dégradation et l'infamie, *ib.*

Préface, I, 1. — A quoi l'auteur destinait ces deux volumes, *ib.* — Ce qu'il se proposait de faire, 11. — Remarque de l'éditeur, *ib.*

Prêtres grecs. Leurs persécutions contre les philosophes, I, 202.

Prêtres païens, I, 3. — Pourquoi ils recevaient si avidement les superstitions égyptiennes et asiatiques, *ib.* — Erreur des écrivains qui prétendent que le but de l'ordre sacerdotal avait de tout temps été l'établissement du Théisme, II, 168. — Ce qu'il y a de vrai cependant dans cette hypothèse, 168, 169. — Comment les prêtres s'emparent de la tendance de l'homme vers l'unité, 169, 170. — Ecueils qu'ils rencontrent, 170. — Leur marche embarrassée, *ib.* — Manière dont ils s'y prennent pour introduire le théisme dans la religion populaire, 171, 172. — Moyens qu'ils emploient contre cette doctrine, 256 et suiv. — Comment ils cherchent à conserver leur domination sur l'esprit du peuple, 257, 258. — Leur maladresse, 258, 259. — Motifs pour lesquels ils favorisent d'abord le théisme, ensuite le panthéisme, 301, 302.

Proclus, philosophe néoplatonicien. Son pouvoir et ses miracles, II, 212.

Prohérésius, néoplatonicien, II, 220.

Properce, I, 5. — Se plaît à faire allusion aux traditions antiques, *ib.* — Pourquoi? *ib.* — Le sentiment religieux qui anime les chants homériques lui demeurant étranger; *ib.*

Prudence, poète chrétien. Son humble demande, I, 76.

Prusias. Manière bizarre dont il se conduit à l'égard d'Esculape, II, 85, 86.

Psychagogues, magiciens de Thessalie, I, 103. — Dans quelle circonstance les Lacédémoniens s'en servirent, *ib.* — Ce que prouve ce fait, *ib.* — Ils devinrent plus tard des objets d'horreur, *ib.*

Pyrrhon, philosophe, fondateur de l'Ecole sceptique, I, 259. — Est créé grand-prêtre par ses concitoyens, 261.

Pythagore. Ses idées sur les dieux semblables à celles d'Anaximène, I, 170. — Substitue L'éther à l'air, premier principe de ce philosophe, 171. — Leur philosophie d'un degré plus avancée que celle de Thalès, 172. — Pourquoi les modernes veulent faire un théiste de Pythagore, *ib.* — A tort selon nous, *ib.* — De quoi sa doctrine était composée, 174. — Dans quel but il commandait le silence à ses disciples, 174, 175. — Exemple qu'il donne, 193, II, 180.

Pythagoriciens, disciples de Pythagore. Leurs vêtemens et leurs alimens, I, 172. — Lieux où ils se réunissaient, 173. — Hommages qu'ils rendaient aux dieux, *ib.* — Chassent les tyrans de toutes les villes où ils avaient fixé leur séjour, *ib.* — Donnent des lois à ces villes, 174. — Nouveaux pythagoriciens, II, 177. Essais qu'ils tentent, 177, 178. — Ce qu'ils devinrent, 178. — En quoi ils diffèrent des nouveaux platoniciens, *ib.*

Pythie. Se laisse gagner par Cléomène, I, 137. — On achète sa réponse à prix d'argent, *ib.*

R.

Religion. Doit faire souvent du mal, lorsqu'elle n'est qu'un code pénal, I, 81. — Point de vue sous lequel la religion ne peut jamais nuire à la morale, 83 et suiv. — Axiome, source intarissable de vexations et d'arbitraire, 85. — Problème qui a embarrassé tous les philosophes, *ib.* et suiv. — Axiomes des stoïciens de Rome comparés aux discours des héros d'Homère, 86. — Travail des théologiens les plus éclairés de l'Allemagne, dans ces derniers temps, *ib.* — Biens et consolations que procure à l'homme la religion telle que nous avons tâché de la faire concevoir, 88, 89. — Ce qui arrive, lorsqu'elle s'épure, 90. — Les religions vaincues, toujours traitées de magie par les religions triomphantes, 107. — Faux calcul qui hâte sa chute, 131. — Effet de la substitution des causes naturelles aux causes surnaturelles, 134 et suiv. — Inconvéniens des religions employées comme moyens politiques, 135 et suiv. — La religion contribue à la perte d'Athènes, 137. — A quelle époque elle est plus souvent employée à faire du mal que du bien, 139. — Mépris dans lequel elle tombe, *ib.* — Est plus favorable à la liberté que l'incrédulité, II, 90. — Comment, *ib.* — Ce qui advient, lorsque les idées religieuses disparaissent de l'âme des hommes, 91, 92. — La religion est nécessaire dans un gouvernement libre, 92. — Dans quelles circonstances elle disparaît momentanément, 98. — Ses rapports avec la morale, 99 et suiv. — Mauvaise influence des fables licencieuses, 102, 103. — A quelle époque, *ib.* — Situation déplorable de l'espèce

humaine à cette époque, 103 et suiv. — Désespoir de l'homme dans cette situation, 208 et suiv. — Spectacle que nous offre l'empire romain du temps de Plutarque, 108, 109. — Comment on peut expliquer un pareil état d'égarement et de démence, 109, 110. — Pourquoi nous ne voyons point cette agitation désordonnée, même chez les nations soumises au sacerdoce, *ib.* et 111. — D'où vinrent les superstitions qui inondèrent l'empire vers le deuxième siècle de notre ère, 111. — Efforts de l'homme pour se rattacher à la religion tombée, 129 et suiv. — Besoin qu'il éprouve de retrouver une religion fixe et positive, *ib.* — Causes qui se réunissent pour favoriser sa renaissance, 130, 131. — Premier mouvement de l'homme dans cette circonstance, 136. — Langage des polythéistes orthodoxes à cette époque, 138, 139. — Ils veulent qu'on brûle les ouvrages de Cicéron, 138. — Leurs efforts infructueux, 139. — Espèce de modification qu'on veut faire subir au Polythéisme populaire, 140, 141. — Esprit de liberté et d'indépendance qui accompagne la renaissance de la religion, 242 et suiv. — Dernières réflexions sur les rapports de la religion avec l'homme, 317 et suiv. — Ses bienfaits en reparaissant sur la terre, 318. — Pourquoi il faut l'enlever aux corporations, 319. — Influence diverse des croyances religieuses aux diverses époques de la société, 319, 320.

Religion romaine, 1, 2. — Ses époques au nombre de quatre, *ib.* — Durant la première, l'esprit sacerdotal des Etrusques lutte contre celui du Polythéisme grec, *ib.* — Ce qu'est la religion romaine à la troisième

époque, *ib.* — Pourquoi quelques hommes la défendaient encore, *ib.* — Pourquoi elle avait perdu toute efficacité religieuse, 3. — Les empereurs essayant d'en faire un instrument de leur puissance et l'avilissant, *ib.* — De quelle époque sont les auteurs qui méritent le plus de confiance sur la religion romaine, *ib.* — Superstitions égyptiennes et asiatiques qui s'y mêlent, *ib.* — Par qui favorisées, *ib.* — La seconde époque, la seule où la religion romaine ait été véritablement une religion, 4. — Seconde précaution à prendre pour juger de la religion romaine, 5. — Cette religion, l'âge mûr des dieux, comme l'histoire de Rome est la maturité de l'espèce humaine, 12. — Chaque divinité y prend une vertu sous sa protection, *ib.* — Exemples, *ib.* et 13. — On y trouve des vestiges de l'adoration des pierres, 14. — Dieux agricoles existant à peine dans la religion grecque, 19. — Comment ils contribuent à répandre des idées morales dans la religion romaine, 20. — Evénemens récens s'intercalant dans cette religion, 25. — Junon Sospita, *ib.* — Jupiter Stator, *ib.* Jupiter Pistor, *ib.* — Castor et Pollux, *ib.* — Cybèle, *ib.* — Sénat décrétant que le jour de l'assassinat de César serait une fête religieuse, *ib.* — Observation que cette imitation des siècles passés nous suggère, 26. — La religion romaine plus sérieuse que celle des Grecs, 43, 44. — Précepte des oracles sybillins, 44.

Rogatien, disciple de Plotin, II, 219. — Son détachement des choses terrestres, *ib.*

Romains. Manière dont ils agissent avec les divinités de l'ancien culte italique, I, 13. — Ils déclarent sacrilége, ou impossible, tout mouvement rétrograde

du Dieu Terme, 15. — Dogme semblable chez les Turcs, *ib.* — Les Romains trouvaient un grand plaisir à s'entretenir de la petitesse de leur origine, 23. — Ils adoraient, sous le nom de Vejovis, Jupiter naissant, 24. — Rapprochement qu'ils font entre ce dieu et Rome naissante, *ib.* — Ce qu'on peut voir encore dans l'adoration de Vejovis, *ib.* — Evénemens récens s'intercalant dans la religion chez les Romains, 25. — Ce qu'ils exigeaient de tous les dieux qu'ils adoptaient des différens peuples, 26. — De quel peuple les Romains tiraient leur origine, 32. — Rapports qu'ils ont avec les brames, les druides et les prêtres d'Egypte, *ib.* — Traces chez eux de la division en Castes, *ib.* et suiv. — Ils eurent des colléges de prêtres, 38. — On ne trouve chez eux que deux familles consacrées héréditairement au culte d'Hercule, *ib.* — Quelles furent ces familles, *ib.* — Sacrifices qui devaient être offerts par certaines familles, *ib.* — En quoi ces familles différaient des familles sacerdotales de Grèce, *ib.* — Les dignités religieuses souvent combinées chez les Romains avec les dignités politiques, 39. — Conclusion qui en dérive, *ib.* — Manière dont ils naturalisent les dieux étrangers, 39, 40. — Ne furent jamais asservis au sacerdoce, 41. — Ils ajoutèrent un sens moral à plusieurs fables grecques, 42. — Leur politique ne permettait point à la religion de devenir tout-à-fait lugubre, 44. — Cris et gémissemens défendus à Rome, dans certaines fêtes, *ib.* — Leurs urnes mortuaires comparées à celles des Etrusques, 45. — Manière dont ils apaisaient le courroux des mânes, *ib.* et suiv. — Leur fête de la réconciliation, ou des charisties, 46. —

Formule légale et solennelle dont ils se servaient pour séduire les dieux des villes assiégées, 48. — Faisaient un mystère religieux du nom de leur divinité tutélaire, 49. — Parlaient quelquefois à leurs dieux un langage semblable à celui que les sauvages adressent à leurs fétiches, 49, 50. — Pourquoi ils furent si long-temps sans prendre aucun intérêt à la philosophie, II, 15, 16. — A quelle époque ils acquirent la connaissance de la littérature dramatique de la Grèce, *ib.* — Comment ils connurent les ouvrages d'Aristote, 25. — Manière dont ils se partagèrent entre les différentes sectes philosophiques, 27. — Pourquoi l'épicuréisme est d'abord repoussé par eux, 27. — Ils se divisent entre le platonisme, le scepticisme modéré et le stoïcisme, 30. — Ardeur frénétique avec laquelle ils se livrent à la magie sous Auguste, 115, 169.

Rome. Emprunte jusqu'à la religion des pirates dispersés par Pompée, I, 125. — Elle devient le rendez-vous de tous les dieux de la terre, 126.

Romulus, I, 11. *V.* Polythéisme romain. Il engage ses concitoyens à parler honorablement des dieux, *ib.* — Il institue un collége de douze sacrificateurs des champs, 20. — Il appelle dans la ville des devins toscans, 33.

Runiques (lettres), 110.

S.

Sacerdoce romain, I, 31. — Son organisation bien différente à Rome de ce qu'elle était en Grèce, 31, 32. — Ce qu'était ce corps, 34. — Quelles attributions

Romulus lui confie, *ib.* — Etait réuni sous un seul chef, *ib.* — Il réussit à exclure les dieux étrangers, 39. — N'eut jamais à Rome une autorité illimitée, 40. — Son adresse à profiter de toutes les opinions, 49.

Sacrifices, I, 38. *V.* Romains.

Saint Paul. Paroles qu'il adresse aux Colossiens, II, 241.

Sancus (deus), I, 3. — Hercule, selon quelques auteurs.

Scepticisme, I, 259. — Contre quoi il dirigea d'abord ses attaques, *ib.* — Par quel motif il fut conduit à attaquer les dieux, *ib.* — Raisons pour lesquelles le sacerdoce le tolère d'abord, *ib.* et suiv. — Principe qui lui est commun avec la religion, 262. — Comment il pouvait devenir nuisible pour celle-ci, *ib.* — Etait le résultat de la fatigue de l'esprit humain, 263. — Désarme l'incrédule comme l'homme religieux, II, 131. — Ce qui en résulte, *ib.* — Quel il était du temps de Carnéade, *ib.*

Sceptiques, I, 254, 255. — Leur école d'abord une subdivision du platonisme, I, 257. — Défaut de leur argumentation, 259. — Se conformaient aux institutions et aux usages reçus, 261. — Leur résistance inflexible contre les philosophes leurs rivaux, *ib.* — Vivaient en paix avec les prêtres, 261, 262. — Gémissent quelquefois du doute dont ils s'enorgueillissaient, II, 205.

Schammans. *V.* Jongleurs.

Sbiva, II, 308.

Scythes. Attribuaient toutes les maladies de leurs

princes à quelque parjure qui avait juré par leur trône, I, 97.

Sénat romain. Permet l'adoration des dieux étrangers hors de l'enceinte de la ville, I, 124.

Sénèque. Ses opinions contradictoires sur l'immortalité de l'âme, I, 272; II, 48, 49.

Sentiment religieux. Sa tendance vers l'unité, II, 161, — A quelle époque il repousse les pratiques et les cérémonies, 240, 241.

Sermens. Idée qu'en avaient les peuples anciens, I, 97.

Servitude. Dans quels égaremens elle plonge les humains, II, 122, 123. — Excès dans lesquels elle les entraîne, 123 et suiv.

Servius Tullius, 17. — Etablit, en mémoire de son avénement à la couronne, le culte de fortune forte ou virile, *ib.*

Sexte l'Empirique, I, 257. — Compte cinq sectes platoniciennes, 258.

Silius Italicus, I, 9. — Servile imitateur de Virgile, I, 9.

Socrate. Incertitude qui existe relativement à ses opinions religieuses, I, 184. — Sa confiance dans les oracles, selon Xénophon, 185. — Proportionnait ses enseignemens aux facultés de ses auditeurs, 187. — Ne s'éleva point au-dessus des notions du Polythéisme, 190, 191. — Son opinion sur la métaphysique, 191. — En quel sens le mot dieu est employé par lui, 191. — Ce qui a pu contribuer à sa confiance dans les oracles, 192. — Se met en opposition directe avec la religion, relativement à la morale, 193. — Raisons qui le firent condamner à mort, d'après Platon, 194. — Sa

conduite courageuse sous les trente tyrans, 195. — Effet que produisit la persécution qu'on lui suscita, 195. — Sa mort, l'époque la plus décisive de l'histoire du Polythéisme, 196.

Sopater, II, 211.

Soranus fut puni de mort pour avoir osé révéler le nom de la divinité tutélaire de Rome, I, 49.

Sorciers. Aux Indes, ils deviennent après leur mort des esprits méchans et malheureux qui tourmentent les vivans, I, 99. — On n'en voit point dans la mythologie homérique, *ib.* — A quelles époques leur intervention est prohibée, 99, 100. — Deviennent quelquefois de vrais empoisonneurs, 101. — Double titre sous lequel ils sont odieux, 105. — Imprécations prononcées contre eux dans les cérémonies les plus solennelles des Scandinaves, 106. — Epreuves cruelles auxquelles ils sont soumis dans les Indes, 106. — Sorciers babyloniens s'introduisant dans les villes grecques à la suite des généraux d'Alexandre, II, 113. — Leur crédit à Rome, sous le règne des empereurs, 118 et suiv. — Prédiction qu'ils font à Pompée, à Crassus et à César, 119.

Sainte-Croix. *V.* Romains. Son hypothèse sur l'introduction des mystères dans le Polythéisme indépendant, II, 55.

Stobée. Fragment qu'il nous a conservé, I, 160.

Stoïciens. Leur hypothèse sur la destruction du monde, I, 162. — N'avaient dans leur métaphysique rien qui leur appartînt en propre, 254. — Obligations que nous leur avons, 263. — Leur but, 263 et suiv. — Confusion qu'ils apportent dans leur sys-

tème métaphysique, 264. — Leurs définitions de la Divinité, *ib.* — Ne peuvent être considérés comme de vrais théistes, 265. — Preuves, *ib.* et suiv. — Système qu'ils suivent relativement aux allégories, 266, 267. — Obscurité qui en résulte, 267. — Ce qu'étaient les stoïciens à la première époque de leur histoire, 267, 268. — Ce qu'ils étaient à la seconde, 268. — Sort qu'ils éprouvèrent, 268, 269. — Leur substance éternelle, 269. — Les deux principes de cette substance, *ib.* et suiv. — Leurs efforts pour concilier la fatalité avec la liberté, 270. — Comment ils prétendaient arriver à l'idée d'une providence particulière, 271. — Leurs opinions discordantes sur l'immortalité de l'âme, 271, 272. — Quel était le résultat nécessaire de leur philosophie, 273. — Manière dont ils expliquent la formation de l'univers, 274. — De qui ils avaient emprunté l'idée d'une destruction générale de l'univers, *ib.* et suiv. — Leur morale, 275 et suiv. — Leurs opinions sur nos devoirs, 276. — Leur dieu moral, 277.

Stoïcisme. Ce qu'en dit Montesquieu, I, 87. — Etait un élan sublime de l'âme, *ib.* — Son influence, cependant peu salutaire et peu durable, 88. — Ses deux époques, 267. — Ses rapports avec le Polythéisme populaire, 272, 273. — A qui Rome dut la renaissance du stoïcisme, 45. — Ce qu'il y devint, 46. — Héroïsme qu'il inspire, *ib.* et suiv. — Ne s'occupait guère alors de la religion publique, 48. — Il disparaît sous l'empereur Adrien, 51.

Straton de Lampsaque, disciple d'Aristote. Prétend expliquer l'origine et l'ordonnance de l'univers par des causes purement physiques, I, 242.

Suétone. Sa crédulité à l'égard des prédictions du magicien Figulus, II, 115.

Superstition. Sans mélange d'artifice, elle a quelquefois ses inconvéniens, I, 138. — Exemples, 138, 139.

Sybillins (livres), ne pouvaient être consultés par les prêtres qui en avaient la garde, sans l'autorisation d'un sénatus-consulte, I, 40.

Sylla, I, 37. *V.* Augures. Fait transporter à Rome la bibliothèque d'Apollicon de Téos, II, 24.

Synésius, philosophe néoplatonicien, II, 211, 212.

T.

Tentyrites, II, 307.

Terme (le dieu), ce qu'il était jadis, I, 14. — Culte qu'on lui rendait à Rome, 14, 15.

Tertullien, II, 241. — Paroles qu'il adresse aux montanistes, 242.

Tibère, voulut bannir les oracles du voisinage de Rome, II, 96. — Proscrivit la magie, 116. — Accusation qu'on portait contre lui, *ib.*

Tiedemann, I, 264. *V.* Diogène Laërce, II, 18.

Tiridate, magicien. Néron le fit venir à sa cour, II, 116.

Tite-Live, I, 10. *V.* Polythéisme romain, 32, 33. — Ce qu'il dit des augures, 36, 94. *V.* Denis d'Halicarnasse. Ce qu'il dit des pratiques superstitieuses des anciens Romains, II, 73. — Son opinion sur Numa, *ib.*

Thalès. *V.* Philosophes. Préférence qu'il accorde à la nuit sur le jour, I, 153. — Choisit l'eau pour l'élément constitutif du monde, 167. — Motif qui l'y porte, *ib.*

Théisme, II, 67. — Est moins favorable à la tyrannie que le Polythéisme, 97. — A quelle époque la tendance vers le théisme est universelle, 161. — Causes qui s'opposent long-temps au triomphe de cette tendance, 162, 163. — Besoin que l'homme éprouve de s'y rallier, 163. — Devient enfin l'idée dominante, 164. — Fait toujours partie de la philosophie occulte du sacerdoce, 165. — Comment le Polythéisme lui-même y conduit, 165, 166. — A quelle époque le besoin de l'unité se fait sentir dans les religions soumises aux prêtres, 166. — Différence qui existe à cet égard entre ces religions et celles qui ne sont point soumises au sacerdoce, 166. — Combien il a fallu de temps à l'esprit humain, en Grèce pour s'affranchir du Polythéisme et combien dans l'Inde, 166, 167. — Fureur intolérante d'Héliogabale; ce qu'elle prouve, 167. — Sous quel rapport le théisme est avantageux au sacerdoce, 169. — Difficultés qui s'opposent à l'établissement de cette doctrine, 226 et suiv. — Alliance forcée que le sacerdoce lui impose, 228. — Indifférence des rangs élevés de la société à son égard, 230. — Ce que le peuple y voit, 231. — Manière dont s'est effectué le passage du Polythéisme au théisme, 232 et suiv. — Forme sous laquelle apparaît ce dernier, 239, 240. — Philosophes qui s'y réunissent, 247 et suiv. — Adversaires que lui suscite la forme sous laquelle il se présente, 249, 250. — Moyens que l'autorité emploie contre lui, 253, 254. — Effets de ces moyens, *ib.* — Dispositions des prêtres du Polythéisme expirant à son égard, 255, 256. — Moyens qu'ils emploient contre lui, 256 et suiv. — Avantages que les apôtres du théisme ont

sur les défenseurs du Polythéisme, 259 et suiv. — Pourquoi un grand nombre de philosophes lui sont opposés, 260, 261. — Manière dont il s'établit en Arabie et dont Charlemagne l'impose aux Saxons, 295, 296. — Théisme mêlé de Polythéisme chez plusieurs peuplades du Nord, 296. — L'intolérance devenue pendant long-temps l'esprit permanent du théisme, 303, 304. — Que la transition du Polythéisme au théisme était cependant nécessaire, 304. — Pourquoi, *ib.* — Sous quels rapports il l'emporte sur le Polythéisme, 305. — Ce qu'il devient, lorsque les prêtres parviennent à s'en emparer, 305, 306. — Inconvénient compensé par de grands avantages, 306, 307. — A quel ascendant il faut attribuer l'intolérance dans le théisme, 309. — Comment l'anthropomorphisme s'y est introduit, 309, 310. — Seule cause de préférence qu'on doit assigner à un culte sur un autre, 310, 311. — Supériorité incontestable qu'a le théisme sur le Polythéisme, 311. — A quoi le premier doit ses avantages et ses inconvéniens, 311, 312. — Théisme matériel chez les Hébreux, 313. — Pourquoi on ne peut en tirer des règles générales, 314. — Différence qui existe entre la première époque du théisme et celle du Polythéisme, *ib.* — Ce qu'il est à sa seconde époque, 314, 315. — A quelle époque la philosophie y pénètre, 315. — Ce qui arrive aux philosophes sous le théisme dogmatique, 315. — Efforts inutiles des prêtres pour le défendre, 316. — Formes diverses que le sentiment religieux essaie pendant la lutte, 316. — Différence qui existe entre la révolution qui s'opère dans le théisme et celle qui s'est opérée dans le Polythéisme, 316, 317.

Thémiste, philosophe païen. Ses principes de tolérance, II, 271.

Théocrite, I, 108.

Théodore. *V.* Aristippe. Portrait qu'il fait du sage, I, 201. — Il est chassé d'Athènes pour avoir plaisanté sur les mystères, 264.

Théoride, magicienne de Lemnos que les Athéniens firent mourir, I, 103. — Remarque d'un savant à ce sujet, 103, 104.

Théramène, I, 195. *V.* Socrate.

Thraseas, II, 48.

Thucydide. Motif qu'il attribue à la guerre qui s'éleva entre les Argiens et les Epidauriens dans la treizième année de la guerre du Péloponnèse, I, 136. — Reproche que les Lacédémoniens et les Athéniens se faisaient réciproquement, *ib.* — Fait curieux qu'il rapporte, 140.

Triumvirs. Consacrent solennellement toutes les superstitions repoussées, I, 125.

Tullus Hostilius, I, 106.

Turalinzes, II, 296.

Turcs. *V.* Romains. Croient qu'aucun forfait ne ferme les portes du ciel à celui qui meurt en jeûnant, I, 69.

U.

Ulysse. *V.* Magie.

Urnes mortuaires, I, 44. *V.* Romains.

V.

Varron, était de la secte platonicienne, II, 30. — Comment il divisait la théologie, 36, 37, 38.

Vatinius, magicien romain; ennemi de Cicéron, II, 114.

Vespasien. Sa manière d'agir à l'égard des devins, II, 116.

Virgile, I, 6. — Pourrait seul nous faire espérer un tableau fidèle de la religion de son pays, *ib.* — S'était proposé Homère pour modèle, *ib.* — N'a été dans la mythologie que le copiste, quelquefois servile du poète grec, 7. — Exemple, *ib.* — L'imitation d'Homère a entraîné Virgile à rendre à ses dieux des imperfections dont le Polythéisme romain les affranchissait, *ib.* — Inexactitudes qu'il commet à son insu, surtout à l'égard de Neptune, 8. — Cette méprise, un exemple frappant de la manière dont les mythologies se confondent et deviennent de purs instrumens de la fantaisie des poètes, 8. — Epithète qu'il donne à Neptune, 9. — Inexactitude qu'il commet à l'égard de ce dieu, *ib.* — Entraîne dans la même faute *Silius Italicus*, *ib.* — Manière dont l'erreur de Virgile s'explique, *ib.* — Objections que fait un auteur anglais contre la description du poète, *ib.* — Ses fables, à peine de la mythologie, *ib.* — Y répand cependant plus d'idées morales que le poète grec, 10. — Exemples, *ib.* — Son poëme pas une peinture exacte du Polythéisme romain, *ib.* — Ses opinions contradictoires sur les prêtres du pays des Marses, 92, 93.

Vopiscus. Ce qu'il dit des premiers chrétiens, 244,

245. — Observation que ses expressions nous suggèrent, *ib.*

Voltaire, II, 69. — Son acharnement contre la Bible, 81. — Point de ressemblance qu'il a avec Lucien, 81, 82.

Volusius, prend les vêtemens d'un prêtre égyptien pour se dérober aux bourreaux, I, 125.

W.

Wishnou, II, 308.

X.

Xénocrate d'Aphrodisium. Remèdes qu'il indique dans son livre sur l'art de guérir, II, 119, 120.

Xénophane de Colophon, philosophe grec, suppose l'éternité du monde, I, 176. — Se met en opposition directe avec la mythologie reçue, *ib.* — Est le premier incrédule de la Grèce, *ib.* — Ses premiers disciples, 177. — Reproches qu'il adresse à Homère et à Hésiode, 193.

Xénophon. Ce qu'il dit des opinions religieuses de Socrate, I, 184, 185. — N'a connu qu'une partie de ces opinions, 185, 186. — Etait le plus superstitieux des hommes, 186. — Preuves, *ib.* et suiv. — Rang inférieur que nous croyons devoir lui assigner, 188. — Sa vanité, *ib.* et suiv. — Ce qu'on éprouve en le lisant, 189. — Il s'attire la malveillance des Spartiates, 190. — Son apologie de Socrate, 190.

Xénophon d'Ephèse. Son roman d'Anthia et d'Abrocome, II, 120, 121.

Z.

Zénon, I, 177.

Zervan Akerene, premier principe de Perses, II, 197.

Zoroastre dénonce tous les ennemis de sa doctrine comme des magiciens, I, 105.

FIN DE LA TABLE ANALYTIQUE DES PREMIER ET SECOND VOLUMES.

ERRATA.

Page 23, ligne 15 : l'abondance, *lisez* : l'abandon.
Page 29, ligne 17 : Pyrrhus, *lisez* : Pyrrhon.
Page 41, ligne 15 : honneurs, *lisez* : hommes.
Page 52, ligne 18 : immoler, *lisez* : enrôler.
Page 80, ligne 24 : époque, *lisez* : épreuve.
Page 187, ligne 12 : Plotin, *lisez* : Platon.
Page 270, ligne 20 : retraités, *lisez* : retractés.
Page 271, ligne 8 : lutte, *lisez* : culte.

00059629

Digitized with financial assistance from the
Government of Maharashtra
on 02 January, 2016